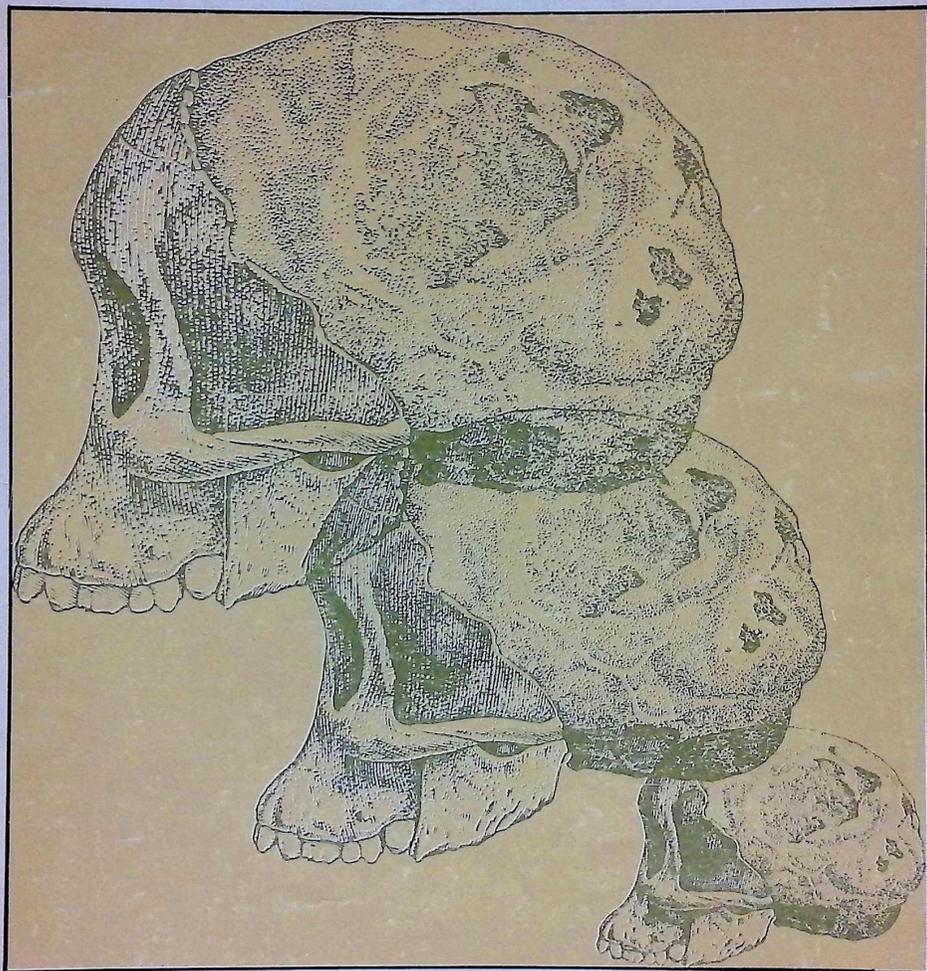


Cuicuilco 12

revista de la escuela nacional de antropología e historia



El cerebro de los hombres fósiles

Ives Coppens

Daniela Spenser □ Trabajo forzado en Guatemala, bracerismo guatemalteco en Chiapas □ Scott Cook □ Pequeña producción industrial, diferenciación social y dinámica contradictoria del capitalismo provincial □ María Cándida Drummond □ Política de estandarización del tupi en el Brasil colonial □ Juan Pedro Víquez □ Matrimonio y sexualidad en los confesionarios en lenguas indígenas □ Pablo Montero □ Acerca del tratamiento de la fuente histórica

Cuicuilco 12

REVISTA DE LA ESCUELA NACIONAL DE ANTHROPOLOGIA E HISTORIA

SUMARIO

EDITORIAL	3	DOCUMENTOS	
ANTROPOLOGIAS		El despertar en la lucha indígena por la tierra	
Trabajo forzado en Guatemala, bracerismo guatemalteco en Chiapas		<i>Blanca Chancoso</i>	60
<i>Daniela Spenser</i>	5	Los pueblos de la Amazonía se unen	
Pequeña producción industrial, diferenciación social y dinámica contradictoria del capitalismo provincial		<i>Alfredo Viteri</i>	64
<i>Scott Cook</i>	11	TESTIMONIOS	
Política de estandarización del tupí en el Brasil colonial		Primer Congreso Indigenista Interamericano, Pátzcuaro Michoacán (1940)	
<i>María Cándida Drummond</i>	19	<i>Edmundo Domínguez</i>	67
Matrimonio y sexualidad en los confesionarios en lenguas indígenas		RESEÑAS	
<i>Juan Pedro Viqueira</i>	27	Desde Darwin: reflexiones sobre historia natural	
Acerca del tratamiento de la fuente histórica		<i>José Luis Fernández</i>	69
<i>Pablo Montero</i>	38	La élite brasileña y la formación del campesinado	
El cerebro de los hombres fósiles		<i>Gerardo Necochea</i>	71
<i>Yves Coppens</i>	46		

DONACIÓN
Arquípa. Pilar Luna E

REVISTA DE LA ESCUELA NACIONAL
DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

Año IV, Número 12, enero de 1984.

Consejo Editorial: Antonio Félix (lingüística), José Luis Fernández (antropología física), Elio Masferrer (antropología social), Carlos Garma (etnohistoria), Juan Manuel Pérez (etnohistoria), María Cristina Sacristán (etnohistoria), Jesús Nárez (arqueología), Bárbara Cifuentes (división de estudios superiores), Cecilia Navarro (historia), Victor Romo de Vivar Gayol (difusión cultural).

Coordinación: Arturo Arias

Administración e intercambio: Teresa García

Apoyo técnico: María Eugenia Correa y Rubén Páez

Corrección: Pantxika Cazaux

Fotografía: Octavio Hernández Espejo

Impresión y distribución: Instituto Nacional de Antropología e Historia

CUICUILCO aparece bajo los auspicios de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (INAH-SEP).

Director: Dr. Gilberto López y Rivas

Toda correspondencia debe dirigirse a:

CUICUILCO

Escuela Nacional de Antropología e Historia
Periférico Sur y Calle del Zapote s.n.
Col. Isidro Fabela
Deleg. Tlalpan
14030 México, D.F.

Precio del ejemplar: 120 pesos .

Suscripción anual:

México. \$ 460
Estados Unidos. Dls. 18
Centroamérica. Dls. 18
Sudamérica. Dls. 23
Europa. Dls. 25

EDITORIAL

Está llegando al lector el número 12 de CUICUILCO, segundo de esta nueva época. Como se puede advertir, abordamos un conjunto de tópicos de historia y antropología que nos llevan a reflexionar sobre la complejidad del trabajo intelectual que realizamos.

En la Sección Antropologías incluimos una traducción inédita de Yves Coppens, uno de los antropólogos físicos más renombrados a nivel mundial y actual director del Museo del Hombre en París, Francia. Su análisis del cerebro de los hombres fósiles significa un aporte inestimable para la arqueología y la antropología física. Los problemas de antropología social se abordan en dos trabajos: los de Daniela Spenser y Scott Cook. El primero, sobre trabajo forzado en Guatemala, bracerismo guatemalteco en Chiapas, permite evaluar la complejidad de las relaciones sociales y económicas de estas regiones mesoamericanas, unidas por la tradición maya y separadas por una frontera política que define a su vez regímenes cualitativamente distintos. Dicho artículo ofrece una comprensión de la realidad regional y es un esfuerzo importante para analizar la dinámica de esta zona de la frontera, que representa un área muy sensible en la problemática centroamericana.

El trabajo de Cook, por su parte, es un estudio interesante por el tratamiento de la información de campo y su rigurosa interpretación. El autor corta en cierta forma el nudo gordiano de la polémica campesinista-descampesinista, y nos introduce de lleno en la dinámica del capitalismo provincial oaxaqueño, mostrándonos la importancia de estas empresas pequeñas que, aunque con una baja composición orgánica de capital, poseen gran dinamismo y ocupan un importante número de fuerza de trabajo, desarrollando formas peculiares de articulación a la formación social mexicana.

En otro orden de problemas, Matrimonio y sexualidad en los confesionarios en lenguas indígenas, trabajo del maestro Juan Pedro Viqueira —profesor de tiempo completo en la especialidad de etnohistoria— leído en el III Simposio de Religión Popular e Identidad realizado en la ENAH, nos introduce en aspectos profundos de las cosmovisiones indígenas y en la política ideológica del cristianismo colonial en Mesoamérica. Dicho artículo señala

aspectos de la conformación de la ideología y plantea problemas en torno a la historia de las mentalidades, un punto de confluencia entre historiadores, etnohistoriadores, antropólogos y psicólogos.

El trabajo de María Cándida Drummond —una de nuestras primeras graduadas de la maestría en lingüística de la ENAH— sobre la estandarización del tupí en el Brasil colonial, estudia un tema complementario al de Viqueira, aunque se refiera a otra problemática: la política del lenguaje de los imperios coloniales. No podemos olvidar que el tupí-guaraní, junto con el quechua, el maya y el náhuatl, fueron las lenguas francas escogidas por los invasores europeos y que dichas lenguas tienen gran vigencia actualmente. Este aporte comparativo resulta importante para comprender la situación lingüística de nuestros pueblos.

Finalmente Pablo Montero —profesor de tiempo completo en la especialidad de historia— reflexiona en su trabajo sobre problemas teóricos y metodológicos del tratamiento de las fuentes históricas, tema siempre discutido y de permanente actualidad tanto para los historiadores como para quienes tratan de enmarcar su quehacer antropológico en un contexto histórico.

En la Sección Documentos se publican declaraciones de líderes indígenas ecuatorianos divulgadas en Cuadernos de Nueva y de acceso muy difícil para el lector mexicano: Blanca Chancoso, quechua de la sierra y una de las pocas mujeres en el mundo que es dirigente máxima de una central campesina indígena, expone con claridad su pensamiento, así como Alfredo Viteri, líder de los indios de la selva tantas veces despreciados por actitudes paternalistas y racistas.

La ponencia otomí de Edmundo Domínguez remite a las cuestiones étnicas de México, la percepción de los indígenas del mundo mestizo, así como sus formas de articulación con el Estado.

Reafirmamos por último nuestro deseo de abrir las páginas de CUICUILCO al conjunto de la comunidad antropológica, con el objeto de recibir observaciones, críticas y aportes para futuras ediciones que permitan a nuestra revista continuar actuando como caja de resonancia de los problemas actuales de la antropología y de la historia.

Trabajo forzado en Guatemala, bracerismo guatemalteco en Chiapas

Daniela Spenser

Introducción

En 1883 se trazó la frontera entre México y Guatemala después de largas disputas. El país vecino se resistía a su definición no sólo porque no reconocía la adhesión de Chiapas a México, proclamada en 1824, sino porque el presidente guatemalteco, Justo Rufino Barrios (1873-1883), tenía una finca en Soconusco cuyos frutos no podía gozar por miedo a ser asesinado por sus opositores que se refugiaban en la región. Barrios prefirió hacerlos perseguir en un territorio mal definido en vez de añadir conflictos con México a los problemas internos. Al fin y al cabo México era visto desde Guatemala como el coloso del norte. La otra alternativa, ideada por el presidente, era ofrecer Soconusco a Estados Unidos como si fuera territorio suyo, oferta que el Departamento de Estado declinó por falta de interés (Cosío Villegas: 121, 191).

Una vez definida la línea divisoria entre ambos países, la pujante economía de café en Guatemala estaba madura para sobrepassarla. Es así que a partir de los años noventa del siglo pasado, los mismos empresarios alemanes que unas dos décadas antes establecieron fincas cafetaleras en el occidente de Guatemala a nombre de casas comerciales de Hamburgo, Bremen o Lübeck, instalaron fincas propias en la vertiente noroccidental de la Sierra Madre de Chiapas. Los terrenos que ocuparon eran en gran parte

vírgenes y despoblados. No se dió, pues, lo que en tantos otros lugares había ocurrido al implantar la agricultura comercial, es decir, despojar a una población de sus tierras, pero en contrapartida no tener brazos que trabajaran las tierras repentinamente privatizadas.

Los sembradíos de maíz convertidos en cafetales

Las laderas de la vertiente del Pacífico estaban despobladas pero los indios mames, que ocupaban la serranía alrededor del volcán Tajumulco, las aprovechaban para sembrar maíz. Cultivadores de trigo y papas y criadores de animales domésticos, los mames bajaban de sus comunidades montañosas a las laderas del clima templado para cultivar el grano que se daba allí hasta dos veces al año. Con la apropiación para fines comerciales de estos terrenos los mames dejaron de tener acceso a tierras maiceras y tuvieron que buscar un *modus vivendi* alternativo. Este se presentó en forma de trabajo asalariado en las nacientes fincas cafetaleras. Inicialmente, los indios bajaban por temporadas cortas para regresar a sus comunidades con maíz cultivado en la finca o comprado. Con la ampliación del negocio de café cada vez era más apremiante que una parte de la fuerza de trabajo se quedara en las fincas de manera permanente y la otra, la más numerosa, regresara en épocas de cosecha y de limpias. Debido a que la región no podía abastecer a las fincas con los brazos necesarios ni con las comunidades indias aledañas,

* Investigadora del CIESAS.

Refugiados guatemaltecos en Chiapas.
3er. premio, IV Concurso de Fotografía de la ENAH.
Pedro Valtierra



los finqueros recurrieron a medidas coercivas extra-económicas para atraérselas. La historia de la servidumbre por deudas es bien conocida, así como también el trabajo servil de los indios chamulas de los Altos de Chiapas en las fincas de Soconusco, tratado ejemplarmente por Ricardo Pozas en la novela *Juan Pérez Jolote*. Menos conocida, sin embargo, es la relación entre la particular forma de trabajo forzado de los indios guatemaltecos y su resistencia a ella que se tradujo en la migración hacia Chiapas, temporal o permanente; esta migración coadyuvó a la expansión de las empresas cafetaleras en Soconusco, los campesinos que vinieron del otro lado de la frontera participaron en el movimiento laboral en los años veinte y lucharon por la tierra en los treinta.

No todo en Chiapas era México

El Código Agrario del Plan Sexenal del presidente entrante, Cárdenas, contenía entre otras la disposición de incluir a los peones acasillados entre los derechohabientes a parcelas ejidales mediante la dotación de tierras. La ley causó un verdadero revuelo entre los finqueros quienes recurrieron a múltiples medidas para impedir la expropiación. La más pacífica fue proponerle a Cárdenas que de su propio dinero compraran tierras en la región costera, menos productiva, para crear un distrito ejidal donde se ubicaría a la población que carecía de medios de subsistencia (Rieva, 1935). La más virulenta era asesinar a los líderes agrarios. Una medida bastante eficaz era deportar a los solicitantes de tierras a Guatemala con la ayuda de las autoridades migratorias. Ante la violencia que se desató en la región, gracias a la acción coordinada de los comités agrarios formados en las fincas y de un gobierno agrarista, se creó la Comisión Demográfica Intersecretarial para estudiar la nacionalidad de los solicitantes de tierras. El resultado del estudio reveló que los peones acasillados eran entre un 90 y 95% guatemaltecos, muchos de ellos con hijos nacidos en las fincas y que por lo tanto procedía expedirles cartas de nacionalización y dotarles de parcelas ejidales (Teuffel:13). Los finqueros que a lo largo del siglo se aprovecharon de su vecindad con Guatemala, ya no pudieron desasirse de ella.

Durante el porfiriato, Soconusco estaba separado del interior del estado por la serranía y del Istmo por una larga jornada en carreta; el puerto, entonces San Benito, nunca se habilitó para la navegación. Los

productos que se importaban a la región y el café que salía hacia Hamburgo, Bremen o Nueva York, pasaban por los puertos guatemaltecos de Champerico y San José, y eran transportados en barcos de compañías navieras alemanas y norteamericanas. Parte del financiamiento de las empresas cafetaleras de Soconusco venía de los magnates alemanes que residían en Guatemala. En realidad Soconusco era una extensión natural y social del país vecino.

Algunos cafetaleros poseían fincas en ambos lados de la frontera gracias a lo cual podían movilizar a los trabajadores de uno a otro lado según conveniencia ya que tanto allí como acá escaseaban. El tráfico de brazos tenía que ser subrepticio por lo que nunca constituyó la forma principal de procurarse mano de obra para las fincas. Aún más, los finqueros en Soconusco dependían de los indios guatemaltecos que huían hacia Chiapas para escapar a las onerosas condiciones de trabajo impuestas por el estado de su país para beneficiar a los cafetaleros.

Semidestrucción de la comunidad india

En 1871, el café representaba el 50% de las exportaciones de Guatemala. El movimiento liberal de ese año, conducido por los finqueros cafetaleros del occidente, derrocó al gobierno conservador que fracasó en proporcionarles los servicios e infraestructura indispensables para el buen desarrollo de sus empresas. El siguiente gobierno sería más cooperativo ya que favorecía la libre empresa y comercio pero no el *laisser-faire* de manera que intervino activamente en la empresa cafetalera; por su intermediación los finqueros fueron supliendo la mano de obra que necesitaban y en condiciones que les favorecían.

La región que colindaba con la boca costa, la zona principal del cultivo del café, estaba poblada densamente por indígenas. Ajenos a la necesidad de trabajo asalariado, la élite los calificó de holgazanes, raza inferior y bárbaros, por no manifestar las necesidades de los hombres civilizados. Ellos, los indios, veían las cosas de modo distinto: sus necesidades de dinero eran pocas y sabían lo malsano que era el trabajo en la costa. Económica y culturalmente estaban integrados a sus comunidades en el altiplano, donde vivían de agricultura de subsistencia complementada por la producción pequeño-mercantil y el comercio (McCreery:2s). El estado y los finqueros toparon entonces con el problema de cómo obligar a la población india a hacer el trabajo de

corte y limpia del café sin destruir las formaciones socio-económicas del altiplano. Esta consideración era vital ya que sólo se necesitaba la fuerza de trabajo una parte del año, mientras duraban las tareas agrícolas. El resto del año, los indios eran abandonados a su suerte. De esta manera la economía de exportación pagaba estrictamente la fuerza de trabajo que necesitaba.

Las comunidades rurales en Guatemala no sufrieron las mismas expropiaciones de tierras que caracterizaban otras reformas liberales del siglo pasado en varios países de América Latina. En la costa había suficiente tierra para convertirla en fincas cafetaleras. Lo importante era que en el altiplano hubiera suficientes ejidos para proporcionar la mano de obra. El estado intervino en ocasiones para proteger o ampliar tierras comunales aunque era más común que apoyara a los propietarios para que compraran tierras comunales de las que decía "los indios hacen poco uso" debido al sistema de quema y roza que obliga a dejar siempre una parte en descanso. Ladinos e indios "progresistas" fueron estimulados a comprar terrenos baldíos que las comunidades habían cultivado por generaciones. Sin embargo no tenían títulos de propiedad que los ampararan contra la venta de sus terrenos (McCreery:5s). Igual que en Soconusco la ocupación de la boca costa para el cultivo de café redujo el área que las comunidades del altiplano destinaban al maíz. Las llamadas fincas de mozos en el altiplano también proporcionaban mano de obra. Con ello no sólo se quitaba tierras a las comunidades sino que se obligaba a los arrendadores a prestar su trabajo personal en las fincas de la costa. Poco a poco, los indios tuvieron que recurrir al trabajo asalariado pero en cantidades que no satisfacían todavía las necesidades de los cafetaleros.

El trabajo forzado

A partir de 1876 los jefes políticos se encargaron del reclutamiento de indios para las fincas; el medio más eficaz era recurrir al sistema colonial de trabajo forzado de repartimiento que cayó en desuso en la primera parte del siglo pasado por falta de estímulos económicos. Con el incremento de la demanda de brazos, el trabajo forzado, llamado ahora el mandamiento, recayó sobre las comunidades cada vez con mayor frecuencia, sobre todo en aquellas que estaban más cerca de las vías de comunicación entre el altiplano y la costa.

Barrios revivió también las leyes de vagancia por

las que se multaba o encarcelaba a cualquier persona que no podía demostrar tener una ocupación. A diferencia de su práctica en México, en Guatemala el sistema de contratación a través de adelantos de dinero recibió la sanción legal del estado. La presión de los mandamientos sobre los indios era tal que muchos prefirieron el sistema más tolerante de contratos por deuda, ya que aquellos se hicieron extensivos al trabajo de construcción de carreteras o servicio militar (McCreery:8ss). En 1894 el presidente José María Reyna Barrios abolió los mandamientos para "emancipar al Indio de su condición actual", sin embargo los mandamientos no desaparecieron hasta la caída de Manuel Estrada Cabrera en 1920 cuando se incrementó el reclutamiento para el servicio militar, que afectó tanto a peones como a finqueros (McCreery:10).

La contratación por deudas

Los trabajadores temporales solían ser contratados en sus comunidades por habilitadores o contratistas, por encargo de uno o varios finqueros o por su propia iniciativa a cambio de dinero adelantado. Los temporeros trabajaban por varios meses en las fincas, al final de los cuales regresaban a sus comunidades. Algunos se quedaban como trabajadores permanentes, ya fuera por ser preferidos de los finqueros, por castigo de trabajo incumplido o por deuda no pagada. Convertirse en colono o rancharo, como se les

Refugiados guatemaltecos en Chiapas.
3er. premio, IV Concurso de Fotografía de la ENAH.
Pedro Valtierra



llamaba, era caer en una situación poco envidiable. Sin embargo, la competencia por los trabajadores era tal que los finqueros superaban uno al otro en el monto adelantado o adelantaban dinero a alguien de quien sabían que había recibido dinero de otro patrón. De esta manera los trabajadores pudieron contratar deudas en varias fincas y al ser perseguidos irse a otra parte del país o cruzar la frontera.

Las fincas solían vender y comprar trabajadores; el precio era sus deudas. La transferencia de deudas y jornales de una finca a otra era legal y siempre y cuando los peones estuvieran de acuerdo, cosa fácil ya que la mayoría era analfabeta y presa del engaño (McCreery: 12-15). Los peones raras veces recibieron dinero por su trabajo por lo que la declinación del ingreso real a principios del siglo no los afectó directamente. Recibían las habilitaciones antes de salir de sus comunidades y antes de una fiesta importante. En la finca el jornal se ganaba por día de trabajo o por tarea, dos cosas diferentes pero que los administradores tendían a confundir por conveniencia propia. En teoría, un día de trabajo era casi igual a una tarea; en la práctica, la tarea era mayor, de manera que para ganar un jornal había que trabajar varios días.

Las malas condiciones de trabajo y alimentación provocaban frecuentes casos de onchocercosis, paludismo, disentería y viruela (McCreery: 23). Los habilitadores acostumbraban encarcelar a los peones y amenazarlos con la destrucción de sus sementeras y casas. En las fincas se les golpeaba. Cuando Guatemala se adhirió a la Convención de Washington en 1923, que prohibía el castigo corporal, los propietarios, administradores y habilitadores advirtieron al gobierno de que iba a ser imposible controlar la fuerza de trabajo rural.

Las deudas de los trabajadores temporales eran hereditarias. Si el hombre no podía pagarlas, los habilitadores obligaban a su compañera e hijos a quitarla. Las mujeres en especial sufrían bajo este sistema porque además eran explotadas sexualmente. Cuando una familia no podía pagar su deuda corría el riesgo de perder la tierra o posesiones personales (McCreery: 25).

Sin embargo, la población india estaba consciente de su explotación. Si bien aceptaba como inevitable el trabajo forzado y la servidumbre por deuda, se enfrentaba al sistema a nivel cotidiano; sus quejas y demandas se referían a salarios, habilitaciones, tareas, caporales abusivos, permisos para dejar una finca. Debido a que el estado castigaba cualquier

manifestación que se asemejaba a una huelga, los trabajadores desarrollaron otras tácticas de presión. En primer lugar estaba la demanda escrita a funcionarios locales, jefes políticos, ministros y el presidente. Y cuando temían ser castigados por quejarse o por tener deudas que ni ellos ni sus familias podían pagar y ya se habían agotado las posibilidades de presionar desde la comunidad, baluarte de la fuerza colectiva, les quedaba el recurso de cruzar la frontera por Belice o Chiapas.

Ante la violencia institucionalizada de mandamientos y servidumbre por deudas, los indios respondieron una vez corriendo, machetes en mano, a un caporal del campo donde trabajaban y en otra ocasión matando al habilitador que los obligaba a trabajar en una finca.

En 1934 el dictador, general Jorge Ubico, decretó la abolición de las deudas por trabajo personal. Prohibió a los propietarios adelantar nuevas deudas pero les otorgó dos años durante los que los peones deudores trabajaron para pagar sus deudas. Debido a que éstas eran en buena parte ficticias, los finqueros recibieron del estado dos años de trabajo gratuito. Las leyes de vagancia se modificaron de tal modo que cualquier persona que no tuviera un oficio fijo, un negocio, salario o tierra en cantidad suficiente para subsistir según el criterio oficial, era obligada a trabajar de cien a ciento cincuenta días al año en labores agrícolas. Así, el trabajo era libre pero obligatorio.

El trabajo forzado dejó a la comunidad indígena corroída, a la población enferma y sin tierra. Para 1880, por lo menos cien mil personas migraron del altiplano a la costa. De la costa traían enfermedades que antes no se conocían en el altiplano. Por falta de tiempo y energías abandonaban sus sementeras y dejaban de participar en la vida de la comunidad. En consecuencia, cada vez tenían mayor necesidad de buscar trabajo en las fincas. Nuevas ideas y gustos adquiridos en la costa, modestos capitales acumulados a través del trabajo o el comercio, agravaron la diferenciación social en las comunidades. La servidumbre y el trabajo forzado a favor de la economía de exportación costó a los indios guatemaltecos tierra, tiempo y salud para explotar sus propios recursos. El sistema duró desde los setenta del siglo pasado hasta los años treinta del presente. Fue después de la Segunda Guerra Mundial cuando efectuó el cambio al trabajo libre. Para entonces la degeneración de la formación socio-económica del altiplano debilitó no sólo la economía de subsistencia sino

también su papel tradicional como reproductora del trabajo temporal (McCreery:28ss). La proletarianización cada vez mayor de la población rural en Guatemala ha conducido a una migración creciente tanto interna como externa. Tanto en la primera como en la segunda etapa de la historia de la migración hacia afuera, Soconusco y sus fincas cafetaleras han sido el beneficiario principal.

Cuando en los años treinta se estimó el número de los trabajadores en las fincas se calculó que había de 5 a 6 mil peones acasillados, casi todos guatemaltecos, y de 30 a 40 mil trabajadores temporales, de los cuales 10 mil provenían de los Altos de Chiapas y los demás de Guatemala (Urbina:30). Los primeros fueron integrados a través del reparto agrario a la clase campesina de la región, los segundos, o más bien sus hijos e hijas, vuelven cada año a las mismas fincas donde sus padres buscaban una alternativa al trabajo forzado.

La contrainsurgencia y la actualidad del trabajo forzado

Esta forma de trabajo, sin embargo, no es un mero episodio del pasado. Hoy en día el ejército guatemalteco, a través de la estrategia contrainsurgente, trata de revivir algunas de sus modalidades: "fusiles y frijoles" o "alimentos por trabajo" son los proyectos más recientes para forzar a la población del altiplano, víctima del genocidio y de la destrucción

de sus casas y cosechas, a trabajar en la construcción de las "aldeas modelo" (concentración militar de la población civil) y en la reparación y apertura de caminos de penetración que faciliten el movimiento de las tropas de infantería.

Ahora como entonces, la población indígena se opone al trabajo forzado, pero a diferencia del siglo XIX y su prolongación a las primeras décadas del XX, su lucha ya no es local y espontánea; hoy, su resistencia a la explotación y la opresión se ha convertido en un movimiento nacional, dirigido por las organizaciones revolucionarias con una perspectiva alternativa de poder.

BIBLIOGRAFIA

COSIO VILLEGAS, DANIEL

1960 El Porfiriato, la vida política exterior, en *Historia Moderna de México*, Editorial Hermes, México, D.F.

McCREERY, DAVID

1982 Debt Servitude in Rural Guatemala, 1876-1936. Edición mimeografiada.

TEUFFER, SALVADOR

1942 *Resolución y antecedentes del problema agrario en la zona de Soconusco*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

URBINA, ERASTO

1944 *El despertar de un pueblo*. Sin lugar.

RIEVA

1935 *El problema agrario del Soconusco. Apuntes y datos estadísticos del agrarismo en el sur de Chiapas. Sugerencias para establecer un Distrito Ejidal*, México.

Pequeña producción industrial, diferenciación social y dinámica contradictoria del capitalismo provincial

Scott Cook*

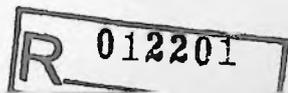
La interdependencia asimétrica del sistema global capitalista es bien conocida por lo que resultaría inútil afirmar que una economía de América Latina como la de México es independiente del capital transnacional. Sin embargo creemos que la comprensión de la evolución, la estructura y el funcionamiento del capitalismo mexicano sería deficiente si nos quedáramos encerrados dentro de un marco subdesarrollista que destaque exclusivamente la dependencia y el gran capital. Un mejor enfoque se fundamentaría en la comprensión del capitalismo mexicano como elemento que abarca un amplio sector de unidades de pequeña producción industrial no capitalista, unidades que se caracterizan por su pequeña escala y el carácter intensivo del trabajo. Este sector se organiza y funciona a nivel del grupo doméstico y a nivel de la comunidad local en varias zonas rurales de las provincias, como es el caso de Oaxaca, pero también en las zonas metropolitanas. Este sector, llamado "informal" o de "pequeña producción mercantil", involucra a una población numerosa de productores directos cuya reproducción material depende de su producción para el autoconsumo, de su ingreso del trabajo asalariado o de la venta de productos. En cualquier caso venden sus mercancías a precios que no alcanzan su valor computado en términos del costo promedio de reproducción.

En mi opinión, nuestra comprensión del capita-

lismo mexicano será distorsionada, si no alcanzamos a ver que *el sector de pequeña producción, aparte de contribuir a la subsistencia de los productores directos y a la plusvalía de los capitalistas externos, también puede contribuir a la acumulación del capital al interior del sector mismo*. Es necesario entender que en provincias como Oaxaca, los procesos gemelos de acumulación de capital y diferenciación social se están llevando a cabo a través de la pequeña producción industrial. En tales casos, debemos determinar empíricamente hasta qué grado las diferentes ramas de la pequeña industria están envueltas en estos procesos, subsumidas por el capital externo, o separadas de la agricultura. En la discusión que sigue se intenta elaborar estas generalizaciones a través del resumen de algunos de los resultados de un proyecto de investigación llevado a cabo en 23 comunidades del valle de Oaxaca entre 1977 y 1980 (Cook, 1978).

Debemos aclarar de antemano que sólo se investigaron comunidades con una alta tasa de producción industrial. Las comunidades investigadas se localizan en los distritos de Ocotlán de Morelos, Tlacolula de Matamoros y en el del Centro. Las industrias estudiadas incluyen el bordado, el ladrillo, el tejido de textiles, el tejido de palma, la jarcía y el tallado de madera entre otras. En total, se realizaron encuestas en 1 004 casas distribuidas entre 20 pueblos rurales, tres pueblos urbanos y unas cuantas en la ciudad de Oaxaca. En los pueblos rurales donde fue posible

* Departamento de Antropología de la Universidad de Connecticut.



llevar a cabo una encuesta a través de una muestra escogida al azar se pudo comprobar que la tasa de participación en la pequeña producción industrial iba desde el 48% en cinco pueblos con bordado hasta el 97% en dos pueblos con el tejido de palma. La tasa promedio de tal participación para todos los pueblos fue de 76%, porcentaje que por supuesto supera la tasa de la totalidad de los pueblos rurales del valle de Oaxaca e incluso la tasa promedio de todos los pueblos rurales de los distritos más industrializados.

Mientras que en los pueblos encuestados, tres de cada cuatro casas tenían por lo menos un miembro que trabajaba en una pequeña industria, es importante señalar que en los pueblos más industrializados, encontramos que de cada cinco casas una se dedicaba exclusivamente a la agricultura. Este hecho, si se toma en cuenta además que el 60% de todas las casas encuestadas participaban en la agricultura en combinación con la industria, sugiere que la separación entre la agricultura y la industria es limitada y no se consumará a corto plazo. En las casas campesinas-artesanas se manifiesta una combinación balanceada entre agricultura e industria, aunque algunas demuestran más tendencia hacia una u otra actividad. Debemos destacar que la posesión de terreno en el valle de Oaxaca rural implica por lo regular ser minifundista. Alrededor del 80% de las unidades domésticas encuestadas poseían 3,0 hectáreas, o menos, de terreno laborable. Sólo una casa de cada 20 tenía más de 5,0 hectáreas. Pero, con base en otros datos calculamos que ni siquiera las casas con 3,1 a 5,0 hectáreas satisfacían el 50% del requisito anual de maíz a través de su propia cosecha. Este hecho pone en evidencia que una proporción elevada de la población rural del valle de Oaxaca necesita ingreso en efectivo para sobrevivir.

Sorprende, entonces, que el análisis de los datos no revele una correlación entre la participación industrial de las unidades domésticas y la cantidad de terreno laborable que tienen. O sea, *las unidades domésticas con mayor cantidad de terreno no muestran una tendencia hacia una mayor o menor participación industrial en comparación con las unidades menores*. Es notable, sin embargo, que entre los pequeños industriales el promedio de trabajadores por casa aumente a medida que se incremente el promedio de terreno laborable que tiene. También las familias industriales con yuntas tienen más trabajadores que las familias sin yuntas. Esta relación nos lle-

va a inferir que *al aumentar el acceso a los medios de producción agrícola aumenta también la participación industrial de las unidades domésticas de la muestra*. He aquí una proposición que contradice la tesis ampliamente aceptada de que la pequeña producción industrial en el campo aumenta en proporción directa al incremento en la tasa de empobrecimiento, o sea que es el refugio de los campesinos pauperizados. Contradice también la tesis chayanoviana de que las familias campesinas trabajarán hasta alcanzar el equilibrio que satisfaga sus necesidades reproductivas a un nivel culturalmente aceptable.

Otro resultado, aplicable a todas las unidades domésticas investigadas, es que *las unidades con mayor número de miembros tienen más ventajas que desventajas, aunque la relación consumidor/trabajador en las primeras etapas del ciclo del desarrollo de la unidad doméstica parezca disminuir el balance favorable*. El trabajo doméstico sin pago representa una contribución importante en el ingreso de las familias industriales, en especial entre las que tienen cinco miembros o más, donde representa aproximadamente una tercera parte de todo el trabajo realizado. Con base en esto se deduce que *los factores que aumentan el nivel de la reproducción material también contribuyen a la capacidad de acumulación del capital de estas familias*.

El potencial de la pequeña industria rural para acumular capital se pone de relieve cuando se clasifican las categorías de campesino, campesino-artesano y artesano según el criterio de si ocupan trabajadores asalariados o no. Las unidades empleadoras —al margen de la categoría ocupacional a la cual pertenecen— tienden a tener más ingresos y medios de producción más costosos que las unidades no empleadoras. Esto refuerza la hipótesis de que el empleo regular de trabajadores asalariados en lugar de, o paralelamente al de trabajadores familiares en la empresa doméstica, se asocia claramente con ingresos más altos y con mayores niveles de acumulación de riqueza.

Las variables demográficas muestran una diferenciación parecida a la de ingreso y riqueza según la clasificación patrón-no patrón. Por ejemplo, *el tamaño promedio de las unidades domésticas empleadoras es más grande que el de las unidades domésticas no empleadoras*. Los datos indican que también, según su etapa en el ciclo de evolución doméstica, los trabajadores adicionales en las unidades patronales están insertos en la producción de

mercancías. Es decir, *el nivel de riqueza más alto de las unidades domésticas empleadoras, parece reflejar parcialmente la mayor disponibilidad y el uso más intensivo del trabajo familiar en la producción mercantil*. De ello se concluye que no podemos considerar la entrada de estas unidades al ámbito de la empresa capitalista solamente por su empleo regular de trabajo asalariado.

En un análisis más detallado de 709 unidades domésticas industriales, clasificamos siete tipos de industria: bordado, tejido de telar de pedal, artesanías mixtas, artesanías urbanas, trabajo de palma e ixtle, tejido de telar de cintura y fabricación de ladrillos. Con base en el análisis de las 709 unidades por industria y según su posición en el trabajo, se produjeron dos hallazgos significativos. Primero, la diferenciación entre patrones y no patrones según nivel de ingreso y riqueza no se da por igual en todas las industrias sino que varía. Segundo, hay industrias sin patrones o donde la relación patrón-empleado es de poca importancia. Este es el caso en la industria del tejido de telar de cintura, en la del tallado de madera y en otras industrias de índole campesino-artesano "tradicional".

Se observa que la categorización patrón/no-patrón tiene mayor validez como indicador de diferencias de ingreso/riqueza en tres industrias: ladrillos, tejido de telar de pedal y palma/ixtle. Algo semejante ocurre en la industria del bordado, así como en ciertas industrias artesanales urbanas. En las industrias del tejido y del ladrillo las diferencias entre unidades patronales y no patronales son más grandes que las que caracterizan la de palma/ixtle. Un estudio intensivo de estas dos industrias nos indica que en su interior existe un proceso de diferenciación entre una clase de dueños-patrones de empresas tipo taller o manufactura y una clase de destajeros sin propiedad. Este proceso se encuentra más avanzado en la industria de ladrillos donde el ingreso mediano semanal es 2-1/2 veces más alto (1 250 pesos frente 3 100 pesos), y un índice de vivienda casi 2 veces más alto (3,5 frente 6,5) para los patrones de ladrillera que para los mileros.

La producción de ladrillos en el valle de Oaxaca ha evolucionado de una industria campesina temporal a principios de siglo a una industria capitalista permanente actual. Esta trayectoria es un fenómeno regional relacionado con la urbanización y el crecimiento concomitante de la industria urbana de construcción. En contraste, la industria de tejido de telar de pie fue introducida por los españoles en el siglo

XVII y después ha pasado por una trayectoria fluctuante en comunidades urbanas y rurales, algunas de las cuales tenían industrias indígenas de tejido de telar de cintura mientras otras no tenían experiencias previas con el tejido y lo adoptaron por primera vez hace 15 años. La mayor parte de nuestros datos sobre la industria de ladrillo fue recopilada en dos pueblos: Santa Lucía del Camino y Santa Cruz Amilpas, localizados cerca de la ciudad de Oaxaca donde venden sus ladrillos. Los datos sobre el tejido proceden en su mayoría de varios pueblos en el distrito de Tlacolula incluyendo Teotitlán del Valle, Santa Ana del Valle, Mitla y Xaagá, los cuales producen y venden textiles de algodón, lana y acríl en el mercado turístico. Llama la atención que en estos pueblos tres de cada cuatro casas encuestadas no tuvieran terrenos laborables. Esto indica la presencia de un alto grado de proletarianización. De hecho, aproximadamente el 25% de los tejedores encuestados al azar en Teotitlán del Valle y en Xaagá trabajaban como operarios, o sea empleados a destajo.

La industria del tejido ilustra un fenómeno que denominamos "acumulación endofamiliar", que consiste en un proceso dentro de la unidad doméstica industrial en el cual se invierte ganancias de la venta de productos fabricados por trabajo familiar de la misma unidad para ampliar la capacidad productiva de la empresa (Cook, 1983b). En algunos casos este proceso representa una fase intermedia en la evolución de una empresa doméstica: de una etapa en que sólo hay un propietario-trabajador (autoexplotador) se pasa a otra etapa en que el propietario tiene varios empleados. En otros casos representa la combinación propietario-trabajador + trabajadores familiares donde el proceso laboral es una función de la relación matrimonial y del ciclo evolutivo doméstico. En esta situación el matrimonio es el núcleo de la unidad y sus hijos participan en la producción de mercancías según edad, sexo y estado civil (Medick, 1976; Murphy and Selby, 1981). Sin embargo, en ambos contextos el concepto de "acumulación endofamiliar" pone de relieve que la viabilidad económica de la empresa y sus ganancias dependen del trabajo doméstico sin pago (cf. d Janvry 1981: especialmente cap. 1).

En la industria del tejido las tareas productivas de más valor son las que hacen el operario con el telar y las costureras con sus máquinas de coser. Por lo tanto, *cuantos más trabajadores calificados tenga la unidad doméstica, caeteris paribus, más serán las ganancias de su empresa*. En muchos casos el tra-

bajo familiar mantiene su importancia en las empresas domésticas empleadoras, pero en algunos casos la fuente principal de sus ganancias es la plusvalía apropiada de sus empleados. He aquí ejemplos de empresas que han pasado de la pequeña producción de mercancías al pequeño capitalismo y de la "acumulación endofamiliar" a la acumulación capitalista simple.

En el pueblo de Xaagá, cerca de Mitla, esta trayectoria ha sido realizada por varias empresas domésticas desde 1975. Uno de los casos más notables es el de una unidad de "un telar-sin máquina de coser-sin empleados" en 1977, con una inversión de 5 000 pesos, que en 1979 tenía ya cinco telares, dos máquinas de coser y cinco empleados, con una inversión de 27 000 pesos. En 1980 esta unidad compró con sus ahorros una camioneta usada por 50 000 pesos y a principios de 1983 compró dos máquinas de coser adicionales y construyó también una tejabana con techo de lámina para ampliar su taller (una inversión de miles de pesos). Todos los datos sugieren que en este caso la expansión de la empresa (o el aumento de su composición orgánica de capital) ha sido financiada con ganancias del negocio, con participación marginal en la agricultura.

Vale la pena observar aquí que este caso no es aislado o excepcional. Hemos documentado muchos casos parecidos en Xaagá y en otros pueblos de tejedores. Tampoco quisiera dar la impresión de que esta industria representa un paraíso pequeño burgués donde todos los sueños de progresar materialmente sean realizados. No es así. Se trata de un proceso de desarrollo capitalista estructuralmente restringido pero no menos auténtico por ello a través del cual la población se diferencia entre una clase reducida de propietarios-empleadores y una clase amplia de trabajadores-empleados sin propiedad.

Uno de los aspectos más interesantes de este proceso de cambio en la organización y conducta de las empresas tejedoras se encuentra en su efecto sobre el rol de los tejedores-empleadores en el proceso laboral y en la ideología. Por lo general en el proceso de transición el tejedor-propietario empieza a dedicar menos tiempo al tejido y más tiempo a la administración y al mercadeo. En el caso arriba mencionado y en otros, el propietario ha dejado de tejer y dedica tiempo completo a la compra y preparación de materias primas, a la supervisión del proceso laboral y a la venta de sus productos.

Ideológicamente, los miembros de la clase emergente de tejedores-empleadores muestran una ver-

sión casi estereotipada de la ideología pequeño burguesa que consiste en el aprecio de las virtudes del trabajo, la frugalidad y la administración calculada de la riqueza. Ni ellos ni los destajeros expresan de manera uniforme o sistemática interés de clase o lucha de clases, aunque varios de los propietarios-empleadores manifiestan una ideología anti-agraria y pro-artesanías. Todos ellos comparten también una visión ambivalente del papel de los regatones y comerciantes de Mitla con los cuales mantiene una relación de dependencia en la compra de materias primas y la venta de sus productos. Ellos consideran que el tejido tiene menos riesgo y más beneficios que la agricultura. Además se quejan de los campesinos que empiezan a tejer por su cuenta temporalmente porque alegan que estos campesinos-tejedores malbaratan sus productos, con el fin de reducir el margen de ganancias para todos los tejedores.

Con respecto a la opinión sobre los regatones/comerciantes de Mitla, los tejedores de Xaagá reconocen que los mitleños "viven de los artesanos" y que ganan bastante de la compra-venta de los productos de Xaagá. Pero a su vez los mitleños consideran que estas ganancias son recompensas justas por los riesgos, gastos y conocimiento del mercado. Aunque los tejedores-propietarios de Xaagá se dan cuenta de que organizarse en una cooperativa les ayudaría a resolver el dilema de vender barato y comprar caro, hasta el momento no la han hecho. Resulta que en su gran mayoría los tejedores de Xaagá sueñan con emular a los mitleños por su iniciativa y acción individual en la conducción de su empresa.

Antes de concluir, deseamos contrastar la industria del tejido con la de ladrillos. Primero: en la industria de ladrillos tenemos que tratar con una estructura de clases más cristalizada y polarizada. Los mileros (destajeros de las ladrilleras), en contraste con los operarios del tejido, constituyen un verdadero proletariado. No tienen terrenos u otros medios de producción y por el hecho de ser en su mayoría migrantes, no tienen acceso a la infraestructura local de apoyo social fundada sobre el parentesco. A esto debemos añadir que la relación patrón/milero está más formalizada en el sentido clasista que la relación patrón/operario. Posiblemente esta diferencia tenga que ver con la mayor cantidad de capital requerida para independizarse en la industria de ladrillos y la dependencia de esta industria de trabajadores no locales (Cook, 1983a).

Segundo: si seguimos la circulación de ladrillos desde la barranca donde sacan el barro hacia el hor-

no y hasta llegar al consumidor nos veremos inevitablemente involucrados en la economía política urbana, complicación que se puede evitar en el caso del tejido. Desafortunadamente, no podemos ahora discutir esta dimensión exterior de la industria, así es que regresamos al tema de la diferenciación social en su interior.

La base de la pirámide socioeconómica de la industria consiste en los mileros, los productores directos de los ladrillos que perciben un salario semanal calculado por un destajo de mil ladrillos cortados, encadenados y listos para el horno. Hay dos categorías de mileros: en una, todos son empleados permanentes de un propietario de ladrillera y viven con sus familias dentro de la ladrillera; en su mayoría provienen de pueblos localizados en otros distritos del valle o en diferentes regiones del estado. En la otra categoría, los mileros son nativos de los pueblos que tienen ladrilleras y circulan entre varios patrones por períodos temporales.

Un estrato más elevado está formado por ladrilleros que trabajan por su cuenta en ladrilleras ajenas, y pagan a los propietarios por el uso de la ladrillera o sea por la extracción de tierra. El tercer estrato incluye ladrilleros independientes que rentan ladrilleras por año. Un cuarto estrato consiste en ladrilleros independientes que han logrado comprar una ladrillera pero todavía no tienen horno. Los ladrilleros de estos tres estratos suelen vender ladrillos crudos o los propietarios de hornos. En muchos casos los cuatro estratos arriba esbozados se han convertido en etapas de un ciclo evolutivo de la empresa doméstica ladrillera: varios hombres empezaron a trabajar como mileros y después se convirtieron, primero, en compradores de tierra, segundo, en arrendatarios de una ladrillera y por fin lograron comprar una ladrillera. El ciclo descrito se da todavía en algunos casos pero creo que la proporción de mileros que en la actualidad logran realizarlo ha disminuido.

Un quinto estrato en la industria consiste en los propietarios-patrones que tienen por lo menos una ladrillera y un horno y emplean a varios mileros. Vende sus ladrillos a transportistas o revendedores y a clientes que compran para su propio uso. Algunas de estas unidades han podido comprar camiones usados los cuales se ocupan sobretodo de transportar ladrillos dentro de los patios hasta el horno de las ladrilleras. Por fin, el estrato más alto en la pirámide socioeconómica de la industria se reserva para las empresas familiares que son propietarias de múltiples ladrilleras, hornos y camiones y que emplean

muchos mileros. Su negocio incluye la venta de ladrillos fabricados en sus propias ladrilleras y también la compra-venta de ladrillos de ladrilleras ajenas.

En términos espaciales la población de esta industria abarca una zona continua de varios kilómetros cuadrados que comprende terrenos localizados dentro de los límites de cinco pueblos colindantes. Tiene más de 200 ladrilleras, cientos de trabajadores, miles de ladrillos fabricados semanalmente y muchos millones de pesos de producto anual bruto. Sólo en el municipio de Santa Lucía del Camino donde se llevó a cabo nuestra investigación, había 35 hornos activos abastecidos por más de 70 ladrilleras. Con base en el precio promedio de 1980 de 1 600 pesos para mil ladrillos, se calcula que el ingreso bruto anual en la industria de Santa Lucía alcanzó la cifra de siete millones de pesos.

Una consecuencia del desarrollo capitalista en esta industria es que el trabajo familiar sirve para reproducir condiciones en las que el sueldo del milero no basta para pagar su subsistencia y la de su familia. De esta manera sin la contribución de la fuerza de trabajo de otros miembros de la familia en la producción semanal de ladrillos, la productividad de la unidad bajaría. Por otra parte, si nohubiera un aumento en el sueldo o un alza en la productividad del milero, el ingreso semanal no alcanzaría a cubrir los gastos de subsistencia para la unidad familiar. En conclusión: la estructura de sueldos y de ganancias que prevalece en la industria exige que todos los miembros de la unidad familiar destajera participen en el proceso laboral de fabricar ladrillos.

El hecho de que la dinámica de esta industria gire alrededor del punto crítico de la relación entre plus-trabajo/trabajo necesario, parece estar en contradicción con un proceso de competencia que existe entre los patrones en el cual hay un juego con incentivos materiales. Algunos patrones ofrecen sueldos más altos o dan préstamos o sueldos adelantados para atraer a mileros de otras ladrilleras. Los mismos mileros están dispuestos a utilizar la competencia entre patrones para conseguir aumentos de sueldo. Pero los aumentos que logran conseguir, por lo general, no aumentan su poder adquisitivo debido al efecto de la inflación.

La relación particular (espiral) entre sueldos y precios es el meollo de la vida de las ladrilleras. Por ejemplo, después del aumento oficial del precio del azúcar en 1980 hubo peticiones inmediatas por parte de mileros a varios patrones para que se les aumentara sueldos. Los patrones, por lo general, no

retrasan mucho la concesión de aumentos porque no quieren que sus mileros busquen empleo en otras ladrilleras. Sus concesiones, sin embargo, se llevan a cabo cuando el mercado permite que traspasen el aumento de sueldos a los consumidores al incrementar el precio de los ladrillos. Entre noviembre de 1980 y junio de 1983 los costos de la producción de ladrillos aumentaron en un promedio de 2,5. El sueldo promedio en 1980 era de 650 pesos por 1 000 ladrillos; en 1983 había subido a 1 300 pesos.

Es importante observar aquí que la inflación en precios de mercancías de insumo y consumo afecta de un modo semejante los precios de mercancías fabricadas y vendidas por los campesinos-artesanos en el sistema de mercados regionales. La diferencia principal entre esta situación y la de la industria de ladrillos es que en la primera dominan relaciones sociales no-capitalistas mientras que en la producción y circulación de ladrillos predominan las relaciones capitalistas. En contraste con otras pequeñas industrias en el valle de Oaxaca, la de ladrillos rebasó el punto límite en el proceso de transformación interna desde la pequeña producción campesina al pequeño capitalismo. Por ende en la relación patrón/milero domina ya la producción del valor y su reparto. No se puede negar que la dinámica propia de todas las pequeñas industrias del valle de Oaxaca responde a los movimientos filtrados en las provincias del capitalismo nacional e internacional. Sin embargo es importante insistir en que muchas de esas pequeñas industrias todavía funcionan a partir de relaciones no-capitalistas.

Conclusiones

En una contribución reciente a la literatura macrosociológica del capitalismo en México (Cockroft, 1983), los campesinos, los pequeños comerciantes y los pequeños productores de mercancías industriales son todos convertidos mágicamente en miembros del proletariado. La producción para autoconsumo a nivel familiar se categoriza arbitrariamente como actividad contribuyente al fondo de plusvalía para el gran capital. Los pequeños trabajadores-propietarios, así como los pequeños patrones, son desenmascarados de su apariencia pequeño-burguesa e identificados como proletarios cubiertos porque la plusvalía creada por sus empresas supuestamente llena los bolsillos de los grandes capitalistas. De la misma manera, los empleados de pequeños productores-empresarios son acusados del delito de conciencia falsa en cuanto consideran sus patrones como explotadores, posi-

ción designada por nuestro macrosociólogo como reservada para los grandes capitalistas anónimos. Hasta la ideología nombrada por Sol Tax (1953) "capitalista de centavos" (penny capitalist) está categorizada por él como producto de la acumulación de capital a nivel nacional y mundial. La dinámica del capitalismo en México, según el esquema de este macrosociólogo, funciona para garantizar el flujo de beneficios hacia el gran capital y para empobrecer o mantener en un nivel de subsistencia a todos los productores inmediatos, los pequeños comerciantes y los pequeños industriales (Cockroft, 1983:89, 97-8 et. passim). En resumen, el capitalismo mexicano se ha reducido al estatus de un títere en el cordón del gran capital cuyo titiriteros son los empresarios del teatro global capitalista.

Esta visión macrosociológica de la dinámica del capitalismo en México tal vez sirva para explicar, *grosso modo*, el México actual concebido a imagen del valle de México, pero no sirve para el México actual estudiado a través de regiones provinciales como el valle de Oaxaca. Varias son las causas de su falta de aplicabilidad pero entre ellas dos son fundamentales: 1) la reificación del capital y el no reconocer que éste aparece bajo múltiples formas en las regiones y diversos sectores de la economía mexicana pero sobre todo, el no reconocer que el capital opera a través de empresas concretas que a su vez afrontan diferentes condiciones; 2) una caracterización inadecuada del capitalismo en México actual y del grado de su penetración en el sentido global. Me parece que cualquier intento de acercarse a la realidad social del México actual debe fundarse en un concepto del capitalismo mexicano, que no es igual al capitalismo global en México. El capitalismo mexicano actual incluye un sector muy extenso de la pequeña producción de mercancías, con raíces en la época pre-capitalista. Tenemos muchos estudios del México rural en los cuales consta que las formas no capitalistas no se disuelven inevitablemente bajo el desarrollo capitalista. El sector de la pequeña producción sirve a sus protagonistas como refugio para los circuitos capitalistas y a la vez como posible punto de partida para el desarrollo del capital (cf. Palerm, 1980: en especial pp. 199-224).

Visto desde la perspectiva de su tecnología y sus relaciones sociales, las pequeñas industrias en México, como en otros países del Tercer Mundo, semejan reliquias de un pasado europeo y parecen encarnar el mismo potencial evolucionario que sus supuestas contrapartes históricas. En verdad, ni son

reliquias ni tienen un presente y un futuro predeterminados por la imagen europea. Muchas de estas pequeñas industrias ocupan espacios en un sistema jerárquico de unidades productivas de mercancías y de sus mercados. A veces son anacronismos insertos en economías locales o regionales en los cuales el capital nacional o transnacional no demuestra ningún interés y su persistencia refleja idiosincrasias locales o regionales. La fabricación de metates es un ejemplo de tal industria en el valle de Oaxaca (Cook, 1982). Ha evolucionado a través de los siglos en el sector de la pequeña producción para satisfacer una demanda social de familias campesinas. Por otra parte el metate —aparte de su estatus mercantil— representa de manera simbólica la división sexual del trabajo y funciona ideológicamente para reforzar la subordinación de la mujer.

Por otro lado, si bien es cierto que las pequeñas industrias pueden ser cautivas del capital nacional o transnacional, bajo formas renovadas o simuladas que tienen apariencia de anacronismos regionales precapitalistas, de hecho funcionan como apéndices de la economía capitalista. En el valle de Oaxaca la industria del bordado y la de tejido en telares de pie ilustran este tipo de pseudo-anacronismo. Estas industrias fueron renovadas o introducidas por capitalistas mercantiles para satisfacer una demanda turística de artesanías.

La industria de ladrillos representa otro tipo de situación. Sirve como puente entre épocas históricas y abarca elementos de diferentes niveles de la división del trabajo; además emplea una tecnología productiva arcaica que integra elementos prehispánicos y de la época colonial. Sus relaciones sociales representan una mezcla de elementos de la economía doméstica, del paternalismo rural y del capitalismo moderno. Pero, en términos de su mercado y su tecnología de transporte, la industria es capitalista urbana. La tendencia hacia la concentración de los medios productivos en unas cuantas empresas grandes y hacia la polarización de clases al interior de la industria ladrillera, está todavía sumergida en un proceso de micro-industrialización que estimula la producción dispersa en unidades pequeñas.

El futuro de pequeñas industrias como la del drillo y la del tejido depende de la interacción dinámica de fuerzas internas y externas en el contexto provincial. A nivel nacional, formas avanzadas del capital industrial controlan los sectores de materiales de construcción y de textiles. A nivel local y regional persisten formas intensivas en el trabajo

porque el mercado excluye mercancías no fabricadas a mano, o porque las empresas más capitalizadas no pueden justificar una intervención dada la tasa anticipada de ganancias y la competencia de empresas intensivas en trabajo. Sin embargo, estaría equivocado inferir que un porvenir económico con más capitalización depende de la intervención completa de capital externo. Esto es, que algunos tejedores podrían formar el núcleo de una industria de confección de ropa con asistencia de mercadotecnia y de crédito; y que los ladrilleros podrían bajo condiciones semejantes, mecanizar las ladrilleras.

Podríamos resumir seis características de la pequeña industria rural en el valle de Oaxaca: 1) diferencia la población rural dentro de los pueblos y entre los pueblos; 2) se da en formas diferentes en combinación con, o separada de la agricultura; 3) crea un espacio para la formación de clases pero no abarca la dinámica total de este proceso; 4) representa un espacio en el cual las clases ya existentes se interrelacionan; 5) ofrece a muchos productores directos, en algunas industrias y bajo condiciones favorables, un medio para defenderse de la inflación; 6) muchos fondos locales y regionales se alimentan con plusvalía creada dentro de las pequeñas industrias o, dicho de otra manera, el volumen de producción y circulación de mercancías es suficiente para facilitar la acumulación de capital.

En conclusión, las pequeñas industrias no son tan retrógradas como algunos (e.g., Kautsky, 1974:217; Baran, 1973:316) han pensado; ciertas industrias, cuando contribuyen al proceso de acumulación de capital y la formación de clases, desempeñan un papel moderadamente progresista al mejorar con el tiempo las condiciones materiales de vida de los productores directos o, por lo menos, al darles motivos para pensar en sus intereses de clase y en como ponerlos en práctica bajo las condiciones contradictorias del capitalismo provincial en evolución.

BIBLIOGRAFIA

- BARAN, P. A.
1973 *The Political Economy of Growth*. Pelican. Existe traducción al castellano: *La economía política del crecimiento*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1975.
- COCKCROFT, J. D.
1983 "Immiseration, not marginalization: the case of Mexico." *Latin American Perspectives* X:86-107.
- COOK, S.
1978 "Petty commodity production and capitalist develop-

- ment in the central valleys region of Oaxaca, Mexico." *Nova Americana I: Mercato, mercati e mercanti*. Einaudi, Turín. pp. 285-332.
- 1982 *Zapotec Stoneworkers: the Dynamics of Rural Simple Commodity Production in Modern Mexican Capitalism*. Lanham, Md.:University Press of America.
- 1983a *Peasant Brickyard Capitalism: Work, Subsistence, and Capital Accumulation in a Regional Mexican Brick Industry*. Manuscrito.
- 1983b "Peasant economy and the dynamics of rural industrial commodity production in Oaxaca, Mexico", manuscrito.
- DE JANVRY, A.
1981 *The Agrarian Question and Reformism in Latin America*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- ECKSTEIN, S.
1977 *The Poverty of Revolution*. Princeton.
- KAUTSKY, K.
1974 *La Cuestión agraria*. México, Siglo XXI.
- LOMNITZ, L.
1975 *Como sobreviven los marginados*. Siglo XXI. México, D.F.,
MEDICK, H.
1976 "The proto-industrial family economy: the structural function of household and family during the transition from peasant society to industrial capitalism." *Social History* 1 (3): 291-315.
- MURPHY, A.D. and SELBY H.
1981 "A comparison of household income and budgetary patterns in four Mexican cities." *Urban Anthropology* 10 (3): 247-268.
- PALERM, ANGEL
1980 *Antropología y Marxismo*. Editorial Nueva Imagen. México, D.F.
- TAX, SOL
1953 *Penny Capitalism*. Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology Publication No. 16. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.
Existe edición en castellano: *El capitalismo del centavo: Una economía indígena de Guatemala*. Guatemala, Ministerio de Integración Social, 1964.

Política de estandarización del tupí en el Brasil colonial

María Cándida Drummond*

Introducción

El contacto conflictivo entre lenguas europeas y lenguas indígenas fue un obstáculo lingüístico grave para el establecimiento de las relaciones coloniales. La solución política a este conflicto durante los siglos XVI, XVII y XVIII consistió en imponer la lengua del colonizado y no la del colonizador, o sea una lengua supraétnica válida para todos los indígenas o "lengua general". En Brasil, esta política condujo a que el tupí, y no el portugués, se instaurara como norma de uso en las relaciones coloniales, aun en los casos de interacción con pueblos de familias lingüísticas distintas.¹ Esta característica de la historia colonial brasileña ha sido explicada tradicionalmente a partir de las siguientes tesis:

1) La incapacidad del indígena para aprender el portugués. Esto hace suponer que hubo una política de imposición del portugués que no logró resultados favorables².

2) La manifestación del fracaso de la dominación colonial, ya que el colonizador no logró imponer su lengua, es decir, que la norma de uso del tupí fue

contraria a los intereses del colonizador³.

Sin embargo, nuestro análisis histórico sobre la política del lenguaje colonial en el Brasil nos lleva a afirmar lo siguiente:

1) No hubo una política de imposición del portugués hasta la segunda mitad del siglo XVIII, por lo que la tesis de incapacidad del indígena por aprender dicha lengua es insostenible.

2) El tupí como norma de uso sirvió a los intereses coloniales y fue resultado de la propia política del lenguaje llevada a cabo por los colonizadores; en este sentido, no se puede hablar de un fracaso de la colonización a causa de la barrera lingüística.

En este trabajo analizaremos un período específico del proceso de institucionalización del tupí, por medio del cual se constituyó como "lengua general" en los dominios portugueses del Brasil. Mostraremos este proceso a partir de los discursos metalingüísticos de los colonizadores, cuya política de estandarización del tupí significó la imposición de una norma lingüística supraétnica como solución al problema lingüístico colonial.

Política de la Lengua General

El discurso metalingüístico colonial evidencia una serie de formas diglósicas que son producto de procesos sociales de individuación de prácticas lingüísticas. En otras palabras, el discurso colonial que da

* Maestría en Lingüística de la ENAH.

¹ Se considera norma de uso los empleos institucionalizados de ciertas variables lingüísticas (desde el uso de la lengua a reglas variables) en determinadas condiciones sociales. El establecimiento de relaciones sociales entre los sujetos implica el establecimiento de normas de uso.

² Monteiro, Clovis: *Portugues de Europa e Portugues de America, Aspectos da evolução do Nosso Indígena*.

³ Posición de Edgar Sánchez (Lingua Brasileira, Editora Nacional, 1940), citado por Mécenas Dourado.

cuenta de las abstracciones lingüísticas de los hablantes se caracteriza por ser un proceso metalingüístico en el que la lengua es objeto de reflexión y forma parte constitutiva de una política colonial.

Las formas diglósicas coloniales constituyeron relaciones de contraste: por una parte se daba una oposición entre un conjunto de lenguas —tal es el caso del tupí contra los tapuias— y por otra, se enfrentaban las variaciones a nivel de la norma entre el tupí étnico y el tupí supraétnico. Estas dos taxonomías coloniales fueron los modos de solución colonial al conflicto diglósico entre la lengua europea y las indígenas y ambas poseen un origen común: la política de la lengua general.

El conflicto lingüístico surge desde el primer enfrentamiento entre los protagonistas del proceso colonial y se manifiesta en problemas cruciales para el establecimiento de las relaciones coloniales. Pedro Alvarez Cabral relata esta primera dificultad para diagnosticar sobre el potencial económico de la región:

“por señales procuramos sacar noticias, en balde, porque en su rudeza, y el miedo con que estaban era tal, que a nada acudían” (Vasconcelos, 1977).

La creación y fortalecimiento de un sistema de explotación de mano de obra indígena en el Brasil requería del establecimiento de una intercomunicación regular apoyada con el establecimiento de normas lingüísticas. Esto hacía necesario encontrar formas de reproducción del conocimiento de las lenguas nativas a través de la institucionalización y extensión de una lengua general: el tupí, lengua con un alcance supraétnico.

El proceso de institucionalización del tupí como norma de uso colonial puede ser ubicado en dos momentos distintos que si bien marcan tendencias, no pueden ser entendidos como procesos discontinuos.

En el primer período, que va de 1500 a 1549, la reproducción del tupí entre los colonizadores se dio a través de la adquisición individual mediante la relación cotidiana con el indígena. El segundo período, que se ubica entre 1549 y 1759, pasa del aprendizaje individual a la institucionalización de métodos auxiliares para adquirir este conocimiento. Es durante este segundo período cuando podemos encontrar la política de la lengua general.

Antes de este último período, Brasil ofrecía muy poco interés para Portugal, dada la inexistencia de excedentes susceptibles de ser comercializados. Los

asentamientos portugueses se reducían a algunos puntos costeros para comercializar por medio del trueque un único producto: el palo-brasil. Este primer contacto comercial planteó ciertos requisitos de orden comunicativo que fueron resueltos a través de la estancia más o menos permanente de hombres europeos con la función expresa de servir de intérpretes. Uno de los primeros cronistas de la colonia portuguesa presenta el siguiente testimonio:

“me parece gente de tal inocencia. . . si los degradamos, si aquí han de quedar aprendieran bien su habla y los entendieran, no dudo de ellos, según la santa intención de vuestra alteza, se harán cristianos y creerán en nuestra santa fe” (Dourado, 1958).

Ya en el primer contacto, Pedro Alvarez Cabral dejó portugueses en el Brasil y este hecho se repitió en sus siguientes viajes, a fin de que conocieran la lengua de los indígenas de la costa, mismos que pertenecían de manera predominante a la familia lingüística tupí. La forma característica de reproducción de la lengua indígena entre estos primeros colonos fue la adquisición individual a través de su integración a la estructura tribal mediante lazos de parentesco. La reproducción del portugués entre los indígenas se puede considerar nula, incluso en el caso de los descendientes de portugueses e indígenas, quienes en su mayoría fueron hablantes monolingües del tupí.

En este período ya se tenía conocimiento de las semejanzas lingüísticas entre los grupos con los que se mantenía contacto; sin embargo, no es en estos momentos cuando se sitúa la política lingüística de uniformación del tupí. Es a partir de la segunda mitad del siglo XVI que el reino de Portugal cambió sus intereses hacia los dominios ultramarinos, precisamente a partir del surgimiento de Pernambuco como primer núcleo importante de economía de exportación y cuando las constantes expediciones de otras naciones al Brasil ponían en riesgo el monopolio comercial obtenido con la firma del Tratado de Tordesillas. Ante esta situación la corona necesitó nuevas formas para fortalecer su poder sobre la colonia, ya que sólo contaba con asentamientos dispersos que no representaban de modo alguno un mecanismo de control. Para tal efecto, dirigieron directamente sus acciones hacia la población nativa, instituyendo el trabajo forzado para los indígenas a través de un control centralizado.

En oposición al período anterior, la política indigenista instaurada por la corona fue segregacionista

y controló, por medio de la Iglesia, el contacto entre indígenas y colonos. En este contexto, las reducciones dirigidas constituyeron formas de organización básica de la población indígena. Estas reducciones estaban conformadas por aldeas de grupos indígenas de diverso origen y localizadas en puntos cercanos a los asentamientos de portugueses, a quienes les estaba vedada la entrada sin el permiso de los misioneros. Estas reducciones fueron de vital importancia y llegaron a reunir alrededor de cuarenta grupos diversos (Daniel, 1975). En ellas sólo los misioneros detentaron el poder "temporal y espiritual" de los indios. La característica fundamental de esta nueva política indigenista fue el establecimiento de la categoría "indio" y su ubicación en la estructura colonial, a través de la uniformación de las variaciones étnicas en un único concepto: el dominado, el indio. En este sentido las culturas étnicas fueron funcionalizadas en una conversión hacia lo supraétnico y las diferencias culturales entre colonizador y colonizado funcionaron como justificaciones de la dominación.

La nueva política indigenista exigía un replanteamiento de las estrategias lingüísticas, ya que la función del intérprete en manos de los colonos era un tipo de solución contraria a las nuevas necesidades coloniales. La lengua general se convirtió en la respuesta de la política indigenista y la funcionalización de los elementos culturales indígenas se hizo evidente al no existir preocupación alguna por difundir el portugués entre los indígenas, ni siquiera en el caso de los esclavos de los portugueses. Esta política de lengua general institucionalizó una norma de uso única para toda la colonia, ya que la preservación de la diversidad de lenguas indígenas o su conversión como normas de uso colonial era una medida adversa al control centralizado sobre los indígenas. Haber aceptado la diversidad lingüística hubiera significado una dependencia riesgosa para los intérpretes indígenas en cada aldea o para la tarea de especializar a los misioneros en lenguas específicas, y a su vez los indígenas corrían el riesgo de tornarse desobedientes a la jerarquía religiosa. Permitir que algunos individuos monopolizaran el conocimiento lingüístico de los grupos nativos era dejar en manos de unos cuantos el poder político⁴.

⁴ Carta del oidor de Guatemala a los reyes de Bohemia en que menciona el peligro de que el misionero sea el único que conozca la lengua de un pueblo: "este conocimiento de la lengua da ocasión a una manera de ambición porque el que la sabe, viendo que no hay otro, hace fieros al obispo y al prelado y quiere ser un rey en aquel pueblo" (Zavala, sf) (Junio de 1550).

La nueva estrategia lingüística surgió a partir de la segunda mitad del siglo XVI, en regiones de economía secundaria, como fue el caso de São Paulo, donde el poder de los colonos sobre los indígenas era más intenso. Esta política de la lengua general estableció una diglosia entre las lenguas indígenas: el tupí y las tapuias, y se tradujo en una clara marca entre aliados y no aliados⁵. Tapuias son todas aquellas lenguas de diferentes familias lingüísticas unificadas a partir de su caracterización como lenguas "bárbaras"; en cambio, como apunta Vasconcelos, el tupí se constituyó como la lengua "elegante".

"Todos los indios cuantos hay en el Brasil, vemos que se reducen a indios mansos, e indios bravos. . . Aquella nación genérica de indiosmansos. . . hablan aquella lengua común de la que compuso el Arte Universal el Padre Anchieta. . . La otra nación genérica es de los tapuias. De ésta afirman muchos, que comprende debajo de sí cerca de un ciento de lenguas diferentes. . . sería cansado contar a todas" (Vasconcelos 1977).

A la llegada de los misioneros y de la administración colonial, los primeros colonos les sirvieron de intérpretes. Pero la alianza entre colonos y los misioneros fue corta, ya que entraron en conflicto por el dominio en el control de la mano de obra indígena y porque hacían uso de tácticas antagónicas de dominación. Los colonos ejercían un control basado en el establecimiento de relaciones poligámicas con los grupos nativos, mientras que los misioneros dominaron con base en un modelo supraétnico: las reducciones dirigidas.

El conflicto entre colonos y misioneros obligó a que los misioneros crearan su propio cuerpo de intérpretes. El siguiente documento elaborado por el misionero Antonio Pires y fechado en 1551, informa sobre esta necesidad:

"en esto tenemos toda carencia de la lengua y no saber declarar a los INDIOS lo que queremos, por falta de intérpretes que los sepan explicar o decir como deseamos" (Pires apud en Peixoto, 1931).

La formación de sus intérpretes se llevó a cabo en las escuelas y en los seminarios. Las escuelas llamadas de "ler e escrever", estaban dirigidas a niños indígenas hijos de principales que posteriormente tendrían como función ser agentes de la conversión en

⁵ En los dominios españoles en la región de La Plata, surgió la misma diglosia: guaraní (familia lingüística tupí-guaraní) contra lenguas guaianas (lenguas no guaraní).

ausencia de los misioneros. Además, la formación de intérpretes se realizó en los colegios, cuyo objetivo principal era formar cuadros para la Iglesia. Estos colegios se establecieron inicialmente en Saõ Vicente, Saõ Paulo y Bahía.

Con la formación de un clero constituido por individuos locales se institucionalizan las lenguas indígenas como vehículo privilegiado para la conversión religiosa.

Los primeros en ingresar a los colegios fueron los mamelucos (hijos de portugueses con indígenas) o los propios colonos, ambos hablantes del tupí. Las tareas del colegio se limitaban a la enseñanza del discurso religioso para la conversión. En este sentido, el intérprete colonial no sabía otra lengua sino que dominaba un determinado discurso en esa lengua, en este caso el religioso. Por otro lado, la ausencia de métodos para el aprendizaje significó para los jóvenes recién llegados de la metrópoli la adquisición del tupí a través de la convivencia con los niños indígenas de las escuelas.

La conformación de una lengua supraétnica, un tupí igual para todos los grupos, requirió de formas materiales para su reproducción homogenizada. Para tal efecto, se crearon métodos de aprendizaje auxiliados por la escritura. Esto permitió homogenizar la reproducción del tupí entre los misioneros, haciendo caso omiso de las diferencias dialectales. Entre los primeros escritos se encuentran canciones, oraciones, piezas de teatro, textos religiosos en general, realizados por los misioneros con la ayuda de algunos colonos.

La elaboración de gramáticas representó un cambio y un avance en la forma de reproducción de la lengua indígena entre los colonizadores, ya que por medio de las informaciones lingüísticas dadas en ellas (descripciones de las estructuras sintácticas, reglas morfofonémicas, para mínimos, reglas de pronunciación, etc.) se pudo realizar la reproducción del tupí independientemente de los indígenas. Además, esto permitió que los misioneros aprendieran tupí en los colegios sin tener que acudir a las aldeas.⁶

A partir de 1560 la gramática del tupí se convirtió en materia obligatoria en los seminarios para la formación de misioneros en Brasil, sustituyendo al griego. Esta decisión condujo al desplazamiento del colono como intérprete oficial; la Iglesia se convirtió en el intérprete del rey para las tropas que captura-

ban indígenas y en otros asuntos de la administración colonial.

En los siglos XVII y XVIII, las reducciones dirigidas localizadas en Saõ Vicente estaban en plena decadencia económica; al mismo tiempo, la región amazónica se convirtió en un importante centro exportador de drogas, hecho clave después de que Portugal perdiera el control del comercio con Oriente. No obstante, las dos regiones, norte y sur, se caracterizaron por su total dependencia del trabajo indígena.

En el norte, la política del lenguaje puesta en práctica continuó básicamente la experiencia del sur, aunque la configuración lingüística era diferente a la de la costa, ya que en esta región no predominaban los grupos tupíes. La consecuencia de "la política general" fue la tupinización de varios grupos tapuías, principalmente en la región de Río Negro. Esta tupinización evidencía, de nuevo, el carácter supraétnico de la concepción de la lengua general.

Política de estandarización del tupí colonial

La política de lengua general representó un modelo de selección entre varios sistemas lingüísticos. El tupí como lengua general fue una creación colonial al no existir en épocas anteriores una red de interacción entre los pueblos que vivían en el Brasil: la política de estandarización fue un medio para constituir la. Esta norma colonial fue la representación ideológica de la práctica lingüística supraétnica, necesaria para la socialización del indígena y para su introducción al sistema colonial.

La estandarización impuso el tupí como norma de uso colonial, pero no cualquier tupí; tampoco se rescataban las diferencias étnicas. Se captaba la lengua de manera homogénea, constituyéndola en una unidad discreta llamada "Brasílica", "Do Brasil" (Viñaza, 1892), "dos brasis", "Negatu" (lengua bonita), "Abañega" (Nogueira, 1876), "geral", "Indico" (Monte Negro, 1771) nombres que reflejan su sentido supraétnico⁷.

La estandarización se da como consecuencia del uso del tupí por el colonizador pero también, y so-

⁷ Hasta hoy entre los antropólogos y los lingüistas brasileños hay resquicios de esta política que Weinreich llama de "tupimania": "los tupíes fueron encarados cada vez mayor como los indios brasileños "Kat excohen", su lengua considerada como la "general" de Brasil, lengua general "Brasílica", de la cual se busca, en la medida de lo posible, derivar las demás tal como antaño en Europa se formó la celtomanía, se constituyó aquí una tupimania. No admira que también los viajantes y sabios europeos, sirviéndose de esas fuentes quedaran bajo la influencia de tan estrecha concepción".

⁶ No se discute la eficiencia de esta gramática pero sí su función como instrumento de aprendizaje lingüístico.

bre todo, por un proceso sostenido del uso del tupí.

En este caso el discurso metalingüístico colonial plasmado en las leyes, gramáticas, diccionarios, traducciones, informes, etcétera, funcionó como conformador de la norma supraétnica del tupí, que definía lo correcto e incorrecto, según los intereses coloniales⁸. En este sentido, la legitimación del tupí como norma de uso en oposición a las lenguas tapuñas estuvo vinculada con la política de estandarización implantada entre los siglos XVI y XVIII y dicha política se concretó en el proyecto colonial de la lengua supraétnica al establecer una diglosia entre norma colonial y norma étnica.

La relación conflictiva entre el tupí y las lenguas tapuñas ocultó otra forma diglósica a nivel normativo. La estandarización instauró un proceso doble: de parcialización y de totalización⁹. En el caso de la parcialización, no todas las prácticas lingüísticas del tupí eran aceptadas como normas de uso colonial; se estableció una diferencia entre el tupí del colonizador y el del colonizado, considerando al primero como el mejor. En este sentido, el jesuita Inacio de Serqueira al mencionar las labores de otro misionero dice:

“sabía la lengua de ellos mucho mejor que ellos mismos” (Leite, 1962).

⁸ La norma lingüística es considerada aquí como un fenómeno metalingüístico, es decir, como un hablar sobre el uso de la lengua.

⁹ La parcialización y la totalización son entendidas como características de todo proceso normativo del lenguaje (Lara, 1976).



Tratamiento de un doliente entre los Tupinambá por medio de procesos mágicos. Estampa de la obra de Thebet. Obsérvese el techo de dos aguas, error etnográfico del dibujante.

Cortesía del Instituto Indigenista Interamericano.

Se separó lo homogéneo —lo común a todas las prácticas del tupí— de lo que serían las variaciones dialectales, lo particular de cada grupo. La reconstrucción de este modelo supraétnico no significó la construcción de un modelo archi-tupí, supradialectal. Los colonizadores hacen referencia a la lengua Tupinambá como modelo básico. La totalización complementa la parcialización al establecer una de las partes diferenciadas como el único discurso metalingüístico válido. Este discurso definió como correcto el modelo tupí supraétnico y deslegitimó las demás lenguas étnicas. El cambio en la norma lingüística puede ser percibido en los discursos en los que el colonizador se presenta como el poseedor del tupí ideal.

La estandarización de la lengua fue parte de la solución del conflicto diglósico colonial, y se llevó a cabo a través de la conformación de un discurso legitimador como norma de uso colonial en el que se contrarrestaba la actitud, común entre los primeros misioneros, de considerar al tupí despectivamente:

“ellos son tan brutos que ni vocablos” (Leme, 1768).

Después de la estandarización el discurso oficial contenido en las gramáticas define al tupí como “elegante”, “suave”, “copioso”.

En el análisis de este proceso de cambio en la norma lingüística del tupí no abordaremos las interferencias que el modelo lingüístico colonial impuso en la práctica lingüística de los hablantes del tupí, ni tampoco los efectos que tuvo en la conciencia lingüística del hablante nativo. En este trabajo pretendemos estudiar dicho proceso desde el punto de vista de su producción social en cuanto a los motivos, las formas, los individuos que la producen y finalmente la situación social en que se legitima. Los motivos de la interferencia del colonizador en la norma lingüística tienen su base en que la norma es la institucionalización de una determinada interacción discursiva entre los sujetos más que un mero problema de sistema lingüístico. La norma colonial es la legitimación de una práctica discursiva necesaria para la socialización del indígena de acuerdo con las normas del sistema colonial.

El primer paso fue plantear una interacción colonial de control central evitando que el uso de la multiplicidad de lenguas indígenas permitiera que la interacción estuviera en manos de ciertos individuos. La norma lingüística como forma de control puede ser percibida de manera más evidente en el campo léxico. Hubo alteración en algunos campos semán-

ticos al ser refuncionalizados según la ideología colonial; tal es el caso del cuerpo humano, las relaciones de parentesco, los términos religiosos y de cargos políticos.

La razón de esta norma se manifiesta en el interés del colonizador por apropiarse de la capacidad discursiva del tupí; lo importante para el colonizador no era solamente hablar tupí, sino que debía de hablarlo "bien". La referencia a la "elocuencia" del colonizador para vincular a los indígenas con los intereses coloniales es una constante de sus discursos¹⁰. El jesuita Azpicuelta da un ejemplo:

"Presumían de su grande elocuencia de la destreza de su lengua, que convencían, se domesticaban, se adiestraban de esta manera fácilmente para el bautismo, que recibían casi cientos" (Vasconcelos, 1977).

En cuanto a la forma como se produce esta norma debemos subrayar el papel de la escritura como medio adecuado para el control colonial. La escritura estaba en oposición a la existencia oral de la norma precolonial. La escritura configuró la norma supraétnica. El material escrito en lenguas indígenas se convertía así en una forma de control al constituirse en modelo rector que no aceptaba cambios para hablar el tupí. La impresión de estos textos era el mejor recurso para conservar una forma fija, ya que la difusión en manuscrito permitía que cada copiar realizara cambios según sus conocimientos.

El proceso de materialización de este modelo de tupí en la escritura tiene dos etapas, según el grado de conocimientos lingüísticos acumulados por el colonizador. Las primeras producciones de textos en lenguas indígenas son las traducciones y diccionarios. Las traducciones eran materiales de proselitismo religioso como catecismos, pasajes de la biblia, obras teatrales, oraciones, canciones religiosas, etc. El diccionario cubre ciertos campos semánticos como el cuerpo humano (para uso en la confesión), términos religiosos, etc. El diccionario y los textos en lenguas indígenas elegían una forma dialectal y la fijaban en la escritura dándole un valor supraétnico. En cuanto a la gramática, no se reduce a ser el instrumento de reproducción del tupí, sino que fue la concretización de la lengua general y el discurso conformador de ésta. Se imprimieron cinco gramáticas:

dos de ellas sobre el tupí y tres de lenguas tapuias (marumín, kiriri, ñegaiba). La primera gramática fue la del tupí, elaborada por el jesuita José Anchieta en la capitanía de Saõ Vicente en el siglo XVI y distribuida en manuscritos por toda la colonia hasta su impresión en 1595. La segunda fue escrita por Luís Figueira en el norte en 1620. Pero estas dos gramáticas no son legitimadas conjuntamente; el permiso de publicación de la gramática de Figueira significó su institucionalización como modelo único para todos los seminarios y misioneros y constituyó el desplazamiento de la gramática de Anchieta, eliminada por su poca eficiencia según afirma la gramática de Figueira:

"... por ser la primera quedó muy reducida y confusa" (Figueira, 1978).

No es sino hasta el año de 1874 que la gramática de Anchieta volvió a editarse. Por otra parte, las otras tres gramáticas de lenguas tapuias no invalidan la política tupinizadora: hay datos que indican la tupinización posterior de estos tres grupos (Loukotka, 1955; Morner, 1965; Leite, 1950).

El carácter impositivo de la norma a través de la escritura no fue masivo; en la colonia sólo unos pocos tuvieron acceso a la lecto-escritura. Los indígenas accedían a esta norma en la lectura de los servicios religiosos obligatorios que se practicaban en las reducciones dirigidas, aunque los textos eran leídos por los misioneros ya que la política de alfabetización se redujo a la experiencia limitada de las escuelas de "ler e escrever".

La escritura legitimaba la norma colonial en oposición a la norma étnica que existía oralmente. Para el colonizador la norma escrita era lo correcto mientras que la transmisión oral se consideraba fuente de corrupciones lingüísticas:

"Lo llamaron Sumé, y no Tomé, es una pequeña corrupción del vocablo que en los indios es muy aceptable por la falta de libros y memorias que no tienen; porque creados según la ley de la naturaleza, sin aprender a leer y a escribir, y también los disculpa el largo tiempo de tantos siglos. Por eso no se debe extrañar en gente tan ruda el pequeño cambio de la T a la S, especialmente quedando tan semejante el sonido de las dos palabras Tomé y Sumé" (Daniel, 1975).

Peixoto (1931), afirma que el que aprende por "arte" o "gramática" sabe más que el que aprendió por adquisición directa con los indígenas.

¹⁰ Hay cargos políticos al interior de la estructura tribal que son reconocidos a partir de una capacidad político-discursiva suficiente para convencer "a la guerra y a la paz". El discurso de la "elocuencia" de los misioneros parece ser el intento de usurpar este papel de la oratoria en las decisiones políticas.

Una norma no ocurre por generación espontánea en la cabeza de cada colonizador; como todo proceso social, la norma posee un aparato que se encarga de crearlo y reproducirlo. Este aparato no necesariamente va dirigido a una sola tarea lingüística sino que ocupa esta función junto con otras más básicas. En este sentido, descubrir qué aparatos legitiman la norma es revelar la función social que cumple la estandarización. En el período colonial la Iglesia, encargada de la reproducción ideológica colonial, fue el aparato creador y legitimador de la norma lingüística supraétnica; ella posee el poder de decisión sobre la norma al monopolizar el conocimiento del latín básico para su codificación y decodificación.

Anchieta, en los primeros años de la colonia subraya la poca utilidad de hacer una gramática:

"No lo pongo en arte porque no existe aquí a quien le aproveche. Solamente yo me aprovecho de ella y se aprovecharán los que de allá vengan, que sepan gramática" (Nemesio, 1971).

Las gramáticas estaban estructuradas por declinación y figuras gramaticales siguiendo el patrón estructural del latín. Su codificación estaba en manos de un grupo restringido de miembros de la Iglesia, teólogos y "lenguas" (misioneros conocedores de la lengua general). Los demás misioneros no debían modificar las descripciones de ese grupo selecto. Este poder de definición de la norma en las manos de la Iglesia marcó la diferencia entre la práctica tupí del misionero y la del colono. Cuando posteriormente se prohibió el uso del tupí, a pesar de que su uso era muy extendido, sólo se menciona a los jesuitas como hablantes.

El último aspecto de la producción social de la norma se manifiesta al revisar la situación social que le dio cabida. Esto es posible a partir de la lectura de las representaciones que la norma crea en los sujetos-hablantes, tanto en los que la poseen como en los que no tienen acceso a ella. La norma supraétnica legitimó la interacción desigual entre colonizadores e "indios", ya que a este último no se le reconocía autonomía política alguna en cuanto etnia. Entre los dos hay una relación de dominación, cuya mejor manifestación es la creencia de que el colonizador hablaba mejor que los hablantes nativos.

En conclusión, la política de la estandarización fue producto de la dominación colonial, legitimada por la norma por medio del discurso colonial. Si bien es cierto que la estandarización homogeneizó la práctica del tupí entre colonizador-colonizado,

no es menos claro que estableció fuertes diferencias entre ambos grupos, al ubicar en el colonizador la mejor capacidad discursiva. La política colonial brasileña es la historia de una dominación lingüística en la propia lengua del dominado con la imposición de los criterios normativos del colonizador. Esta política fue abolida a partir de la primera mitad del siglo XVIII cuando el uso del tupí ya no servía a los intereses del proyecto colonial que ahora requería de una lengua que posibilitara la relación directa (sin intérpretes) entre la administración colonial y el indígena.

Junto con la expulsión de los jesuitas en 1759 el tupí fue reprimido para imponer en su lugar el uso del portugués.

BIBLIOGRAFIA

ANCHIETA, JOSEPH.

1874. *Arte da gramática da lingua mais usada na costa do Brasil*, novamente dado a luz por Julio Platzmann, Lipsio, Off. Typ. de B.G. Teubner.

DANIEL, JOAO.

1976 *Tesouro desouberto no Rio Amazonas*. Introdução de Leandro Tocantins; relatório da directora da Biblioteca Nacional (1975) Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro.

DOURADO, MECENAS.

1958 *A conversao do gentio*. Livraria São Jose, Rio de Janeiro.

FIGUEIRA, LUIS.

1880 *Gramática da lingua brasilica*. Oficina de Miguel Deslandes, Lisboa 1687, nova edição a luz por Emilio Allain, Rio de Janeiro.

LARA, LUIS FERNANDO.

1976 *El concepto de norma en lingüística*. El Colegio de México, México, D.F.

LEITE, SERAFIM.

1950 *Historia da Companhia do Jesua no Brasil*. Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro.

1962 *Novas Paginas de Historia de Brasil*. Lisboa, Academia Portuguesa de Historia, vol. 7.

LEME, PEDRO TAQUES DE ALMEIDA PAES.

A expulsao dos jesuitas do Collegio de São Paulo. Editora Companhia Melhoramentos de São Paulo.

LOUKOTTA, COSTEMIR.

1955 *Les langues non-tupí du Brasil du Nord*. Separata dos Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas, São Paulo.

MONTEIRO, CLOVIS.

1931 *Portugues da Europa e Portugues da America*. Aspectos da *evolucao* do Nosso Idioma, Livraria J. Leste.

MONTENEGRO, ALONSO DE LA PEÑA.

1771. *Itinerario para párrocos de indios en que se tratan*

las materias particulares tocantes a ellos para su buena administración. Madrid.

MORNER, MAGNUS, Ed.

1965 *The expulsion of the jesuits from Latin America*, New York.

NOGUEIRA, BAPTISTA GAETANO.

1876 *Apontamentos sobre Abaãega*. Publicado nos ensaios de Sciencia, Brown e Evarist Editores, Rio de Janeiro.

PEIXOTO, AFRANGIO.

1931 *Cartas avulsas de jesuitas 1550-1568*. Publicações da Academia Brasileira, Cartas Jesuíticas II, Rio de Janeiro.

SCHADEN, EGON.

1966 "Tupi or not Tupi". Suplemento literario do journal *Estado de Sao Paulo*, 26 de fevereiro.

VASCONCELOS, SIMAO.

1977 *Cronica da Companhia de Jesus no Estado do Brasil*. Introduçao de Serafim Leite, Editora Vozes, serie Dimensoes do Brasil, 2 vol. Petropolis, 3a. ed.

VIÑAZA, CONDE DE.

1892 *Bibliografía Española de lenguas indigenas de América*. Tipográfica Sucesores de Revadeneyra, Madrid.

ZAVALA, SILVIO.

¿El castellano, lengua obligatoria? Secretaría de Educación Pública, México. Sin año.

Combate entre los Tupinambá y los Tupiniquín Grabado de Hans Staden, 1557.
Cortesía del Instituto Indigenista Interamericano.



Matrimonio y sexualidad en los confesionarios en lenguas indígenas*

Juan Pedro Viqueira**

Introducción

Una vez derrotado el Imperio Mexica, la Corona Española y la Iglesia Católica enviaron frailes a que recorrieran el territorio de la recién bautizada Nueva España para que convirtieran a la religión católica a sus habitantes. Junto con la fe cristiana los frailes buscaron implantar una serie de principios morales entre los que se hallaban los relativos al matrimonio y a la sexualidad.

Los indígenas probablemente, no defendieron con el mismo ahínco, todas sus tradiciones y creencias. Muchas de ellas les habían sido impuestas por otros pueblos guerreros o por sus propias élites gobernantes. Pero en lo referente a los hábitos matrimoniales y sexuales, la estrecha moral de los frailes negaba de manera rotunda las costumbres prehispánicas que los indígenas valoraban positivamente y que se hallaban demasiado arraigadas en su afectividad como para abandonarlas sin ofrecer resistencia alguna. Así, entre los indígenas y los frailes se estableció una lucha subterránea, cotidiana, por determinar cuáles serían los principios y los hábitos matrimoniales y sexuales que habrían de imperar en el grueso de la población de la Nueva España. Dentro de esta lucha, la confesión fue un arma de gran valor para los frailes. En la confesión los sacerdotes, a través de las múltiples preguntas que hacían a los indios sobre su comportamiento, podían ense-

ñarles en forma más particularizada cuál era el sentido de los preceptos religiosos que debían obedecer. Este carácter didáctico de la confesión era una de las formas más efectivas a través de la cual la Iglesia propugnaba por introducir en la vida de los indígenas los principios de la fe y de la moral católica.

Al mismo tiempo la confesión permitía vigilar de cerca el comportamiento de los fieles para reprenderlos cuando era necesario. Los penitentes proporcionaban además a los ministros del culto una información sobre los hábitos de los habitantes de la parroquia que difícilmente habrían podido conseguir de otra forma. Esta información permitía a los sacerdotes, que generalmente gozaban de un gran poder espiritual en las comunidades, obrar con pleno conocimiento para combatir de una forma u otra las idolatrías, los vicios y las lujurias.

Para facilitar la labor de los nuevos frailes que aún no dominaban bien las lenguas indígenas, muchos religiosos que a través del contacto diario con los indios habían aprendido sus idiomas y habían llegado a dominarlos, elaboraron sermonarios, catecismos y confesionarios bilingües. Estos últimos están formados por una lista de preguntas en español con su respectiva traducción al idioma indígena, sobre los pecados que podía haber cometido el penitente. Las preguntas se organizan y agrupan según el mandamiento al que hacen referencia. Algunos confesionarios traen también posibles respuestas de los indígenas a las preguntas del confesor.

Estos confesionarios, aún poco trabajados por los historiadores, son una fuente insustituible para el

* Trabajo presentado en el III Simposio de Religión Popular e Identidad - ENAH, 1983.

** Especialidad de Etnohistoria ENAH.

conocimiento de ciertos aspectos de la vida indígena en la época colonial. En ellos se plasman muy claramente las ideas religiosas y morales de los frailes y sacerdotes seculares que llevaron a cabo la evangelización de los indígenas. Además, y en eso radica su principal interés, por la insistencia en ciertos pecados, por la descripción de cómo éstos se cometían y por los comentarios al margen sobre las costumbres de los indígenas destinados a orientar a los sacerdotes en su labor, nos muestran múltiples e interesantes aspectos de la vida cotidiana de los indígenas.

El propósito de este artículo es, justamente, analizar a través de estos confesionarios, las ideas morales, matrimoniales y sexuales que los frailes buscaron imponer a los indígenas y las reacciones de resistencia que éstos desarrollaron ante la estrecha moral religiosa que se oponía a sus tradiciones. Queremos rescatar de estos confesionarios los testimonios de la lucha que opuso a la moral católica, la resistencia de los indígenas derrotados militarmente pero dispuestos a luchar por salvar de la destrucción muchas de sus formas de vida.

Para llevar a cabo esta investigación, hemos utilizado los diez confesionarios que se encuentran en el Archivo de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco*. De éstos, cinco son para indígenas de habla "mexicana", además de uno para los de habla "mexicana como se usa en el Obispado de Guadalajara"; luego tenemos uno para cada una de las siguientes lenguas: mazahua, tarasca, tepehuana y uno para la lengua "más común" de los indios de la Provincia de Texas. Las fechas de los confesionarios de este acervo se distribuyen en forma irregular a lo largo de los tres siglos de la Colonia. Tenemos uno del siglo XVI, de 1577, del Fraile Juan de la Anunciación cuyo análisis complementamos con el de la "Doctrina cristiana muy cumplida" del mismo autor. Del siglo XVII en cambio, el Archivo posee seis confesionarios editados en los años de 1611, 1634, 1637, 1673, 1689 y 1690. Los tres restantes son del siglo XVIII y se imprimieron en los años de 1743, 1760 y 1765.

La moral matrimonial y sexual de la Iglesia

El alma, el cuerpo y el mundo

La Iglesia Católica desde sus inicios adoptó una

* Agradezco a la directora del Archivo Mtra. Carmen Castañeda, la idea de trabajar estos confesionarios y las facilidades que me brindó para consultarlos.

actitud sumamente recelosa y represiva ante la sexualidad. Esta actitud influyó fuertemente en las distintas valoraciones del matrimonio que hizo el Cristianismo a través de los siglos. La Iglesia consideraba que el ideal de vida de todo cristiano era luchar de manera permanente por desprenderse de los valores mundanos para así alcanzar su salvación espiritual. En esta lucha los principales enemigos a los que el hombre debía de enfrentarse eran el Mundo, el Cuerpo y el Diablo. La sexualidad, que sometía el alma al cuerpo y que la ataba al mundo por los efectos a los que daba lugar, era una tentación que por unir en su seno a dos de sus enemigos resultaba especialmente detestable.

No debe por lo tanto asombrarnos que los adjetivos que más a menudo aparecen en los confesionarios en lengua indígena para caracterizar al placer sexual sean "sucio y torpe". El placer sexual era sucio porque la sexualidad ataba al hombre a la inmundicia de su cuerpo y del mundo de los cuales debía liberarse. Y torpe porque ésta era la característica primordial de los hombres que por falta de habilidad espiritual no habían podido librarse de los placeres terrenales para elevarse hacia Dios.

Así, todo hombre que se entregaba a la sexualidad se transformaba inevitablemente en un lujurioso que en vez de romper sus ataduras con el mundo, se deleitaba con el lodo que lo aprisionaba. Era un ser demasiado cercano al animal para llegar a ser siquiera hombre, por lo cual "es comparado al puerco que siempre se revuelca en su suciedad con gran contento" (1575, p. 90). Para la Iglesia la pasión ardiente de la lujuria no hacía sino prefigurar las llamas del infierno. Por lo tanto los tormentos que esperaban a aquellos que se habían abandonado a los deleites de la carne tan sólo serían la ampliación de éstos, ya que el placer sexual al agigantarse en el infierno, mostraría la asquerosidad y el sufrimiento que en él se encerraban.

"Y luego comenzarán de los lujuriosos a quien darán una mujer de fuego y harán que la abracen (aunque les pese) por el vano y sucio deleite que tuvieron con las mujeres, diciéndoles *veis aquí desventurados vuestro vano y breve deleite* y las cosas del que tuvisteis en los tiempos atrás que viviades en el mundo. Por lo cual el que fue desvergonzado lujurioso dará sin provecho grandes voces porque ambos a dos perpetuamente estarán ardiendo y desnaciándose con rabia y abocados, y lo mesmo acontecerá en la mujer lujuriosa" (1575, p. 63).

El matrimonio, un mal menor

En los primeros siglos del cristianismo, el horror que los Padres de la Iglesia sentían por la sexualidad, los llevó a considerar que el único estado acorde con la fe era la virginidad. Esta era la única opción que constituía una auténtica renuncia a la existencia terrenal y que permitía dedicarse totalmente a la búsqueda de la salvación espiritual. La Iglesia recomendaba a sus fieles el celibato y no el matrimonio como el estado acorde a la fe cristiana y no se cansaba de repetir a los creyentes que la sexualidad conyugal y el afecto por los familiares empantanaban al hombre en el mundo y lo alejaban del camino divino. Sólo cuando el hombre se mostraba incapaz de vencer las tentaciones de la carne, le era lícito contraer matrimonio para evitar males mayores (Metral, pp. 19-45).

Esta concepción del matrimonio y de la sexualidad, sólo se entiende cabalmente dentro de la visión apocalíptica que reinaba entonces entre los fundadores de la Iglesia que consideraban como inminente el fin de los tiempos y la llegada del reino de Dios, y que por lo tanto, se preocupaban muy poco de la supervivencia y de la reproducción de los hombres. Las realidades sociales obligaron a la Iglesia a matizar estas ideas iniciales. La llegada del reino de los cielos se veía constantemente aplazada por lo que dejó de ser considerada como inminente. Al mismo tiempo la Iglesia había observado que la mayoría de los cristianos no eran lo suficientemente fuertes como para resistir los sacrificios que les imponía la virginidad, por lo cual el celibato de los creyentes, más que servir a su salvación, los precipitaba en todo tipo de lujurias y libertinajes (Flandrin, pp. 242-244).

La Iglesia tuvo entonces que cambiar de parecer y empezó a recomendar a sus fieles el matrimonio como el único lugar en el cual la sexualidad necesaria a la reproducción podía desplegarse sin demasiado pecado. Así, el matrimonio, aunque no liberaba a la sexualidad de su impureza original, permitía al menos canalizar y limitar aquellas debilidades de la carne que los simples fieles no eran capaces de vencer. El cambio fue tan radical que la Iglesia lejos de seguir recomendando el celibato empezó a desconfiar de él cuando no se acompañaba de votos de castidad. La Iglesia también propugnó porque los adolescentes contrajeran matrimonio lo más rápidamente posible, antes de que el celibato les hiciese contraer costumbres perniciosas (Flandrin, pp. 244-246). Los confesionarios en lengua indígena que consultamos nos

indican que para el siglo XVI, para poderse efectuar el matrimonio bastaba con que el varón tuviera catorce años y la mujer doce (1575, p. 173 y 1577, p. 260b).

Acorde al nuevo pensamiento de la Iglesia, Fray Juan de la Anunciación señala en su Confesionario que: "Aqueste sacramento (el Matrimonio) instituyó Nuestro Señor Jesús Cristo para el aumento de la generación humana. Y también para remedio de los flacos a quienes su carne fatiga y molesta" (1577, pp. 260a-260b).

Como ya hemos dicho el propósito de los teólogos al respaldar la institución matrimonial era limitar la vida sexual de los hombres a lo estrictamente indispensable. Este objetivo sólo podía realizarse plenamente en una alianza monogámica e indisoluble que garantizara que tanto hombres como mujeres no tuvieran más de una pareja sexual a lo largo de toda su existencia. Se pensaba que este tipo de matrimonio acabaría por apaciguar los deseos carnales de los cónyuges, mientras que la variedad de encuentros sexuales no harían sino avivar su lujuria. En base a esta concepción la Iglesia se opuso terminantemente al divorcio (Metral, pp. 45-50). Aún más, vio con desconfianza la simple separación de los cónyuges, por lo que se esforzó siempre en propiciar la concordia entre ellos y cuando esto no era posible luchaban porque las disputas matrimoniales no saliesen a la luz pública y precipitasen la separación de la pareja:

"Y vosotros casados amaos los unos a los otros y si alguna vez unos con otros tuvieredes rencillas o os enojarades no os querelleis luego delante de la justicia porque si lo haceis es señal que os aborreceis" (1575, p. 168).

La única excepción que la Iglesia toleró a la estricta monogamia fueron las segundas nupcias de los viudos, y las permitió sólo después de muchas indecisiones. Después de todo el difunto seguía viviendo en el más allá. Además volverse a casar ¿no era mostrar excesiva debilidad ante las tentaciones de la carne? (Metral, pp. 45-46). Así, si bien la Iglesia acabó aceptando que los viudos pudieran volverse a casar, vio siempre a estas uniones con desconfianza y nunca dejó de considerarlas un poco como matrimonios de segunda clase:

"Y si ambos el varón viudo y la mujer viuda quieren casarse otra vez ya no es necesario echar las bendiciones a los tales, así como en los que de nuevo se casan se acostumbra hacer, si no solamente verán allí Misa, pues que ya primero fueron velados en tiempo de sus mujeres pasadas que murieron. . . Y si

alguna persona de las que se quieren casar sea varón o mujer, nunca jamás se ha casado otra vez, muy bien *se les puede echar* a ambos a dos las bendiciones, *aunque* el uno de ellos sea viudo o viuda” (1575, p. 173).

Otra prohibición que la Iglesia mantuvo siempre fue la del matrimonio entre parientes ya sea que fueran consanguíneos o por afinidad. La extensión de esta prohibición varió a través de los siglos, hasta que en 1215 se fijó al cuarto grado en los dos casos (Flandrin, p. 36). A ésto se añadía la prohibición de casarse con parientes espirituales. Según Flandrin la razón de esta medida no radica en el deseo de evitar que las solidaridades familiares se reforzaran con nuevas uniones, sino en la obsesión que tenían los teólogos por el pecado de incesto como una forma grave de pecado sexual (Flandrin, p. 38). Por esta razón también se consideraba que los pecados sexuales eran mucho más graves si se cometían entre parientes. Todos los confesionarios que consultamos hacen mucho énfasis en esta prohibición, que como veremos más adelante resultó inaplicable entre los indígenas.

El cristianismo innovó en Occidente al hacer del matrimonio una unión libre y voluntaria. La decisión de casarse debían de tomarla exclusivamente los futuros esposos, libres de toda presión familiar. La Iglesia se oponía así a todos los casamientos que se hiciesen por arreglos entre los padres y en contra de la voluntad de los novios. Varios de los confesionarios en lengua indígena, o bien se preocupan por saber si los novios que van a contraer matrimonio lo hacen por voluntad propia (1765, p. 180), o bien advierten a los padres que no obliguen a sus hijos a casarse en contra de sus deseos (1575, p. 174).

Al realizarse la boda los contrayentes quedaban libres de la autoridad de sus padres: “Y también se avisa a los padres y madres que cuando ya han casado sus hijos, ya no tienen que ver con ellos. . .” (1575, p. 167).

A pesar de que el matrimonio era libre, la Iglesia obligaba al cristiano a cumplir con su primera promesa de casamiento. Es por esto que en casi todos los confesionarios se pregunta con insistencia a los futuros esposos, sobre todo a los hombres, si no han hecho con anterioridad alguna promesa de matrimonio (1575, p. 172; 1637, pp. 20b-21a; 1689, p. 35b y 1765, p. 180). Por la misma razón cuando un hombre había violado a una doncella, debía reparar su falta casándose con ella, si era soltero, o bien ayudándole a conseguir marido, si era casado (1634, p. 34b).

Los frailes para cuidar que los matrimonios que bendecían no fueran incestuosos y que ninguno de los novios estuviera casado o hubiera hecho alguna otra promesa de matrimonio, los anunciaban públicamente con la debida antelación, para que si alguien sabía de algún impedimento, lo manifestase antes de su realización (1575, pp. 172-173). También por esta razón los novios debían hacerse acompañar por testigos que certificasen que cumplían con todos los requisitos necesarios para poder casarse.

La relación que debía establecerse, según la Iglesia, entre los esposos, era una relación desigual donde cada sexo jugaba un papel específico, diferenciado del otro. Esto no se contraponía con el hecho de que se reconociese en algunos aspectos una cierta igualdad entre el hombre y la mujer y se protegiese a esta última de los abusos de autoridad del primero.

Fray Juan de la Anunciación pide en su Sermonario que tanto el marido como la mujer se amen, se ayuden, se consuelen y cuiden de la educación cristiana de los hijos (1577, pp. 250-251). El hombre y la mujer tenían también el mismo derecho a exigirle a su consorte que cumpliera sus obligaciones sexuales (1575, p. 166 y 1765, p. 162). En el confionario de Bartolomé de Alúa se recuerda a los hombres que deben tratar a sus mujeres como “compañeras” y no como “esclavas” (1634, p. 47a).

A pesar de esto, la Iglesia nunca dejó de concebir al matrimonio como la unión de dos seres radicalmente desiguales. Cuando la Iglesia aceptó santificar los lazos conyugales, les dio a estos una interpretación religiosa y los concibió como un reflejo de los que unían a la Iglesia con Cristo. Así, en el matrimonio, el hombre debía ayudar a la mujer a alcanzar la salvación, como lo hacía Cristo con la Iglesia. Pero para que esto fuera posible, la mujer, ser incapaz de alcanzar la salvación por sí misma, salvo que permaneciera virgen debía someterse a la autoridad de su marido (Metral, pp. 96-100).

La Iglesia, a pesar de ciertas ambigüedades mantuvo aún en los siglos XVI, XVII y XVIII esta concepción, pero dio más importancia al carácter de unidad orgánica que tenía el matrimonio y a los papeles diferenciados de los dos consortes, que a la igualdad de éstos. Los confesionarios reflejan claramente esta concepción: la mujer, como hacía el creyente con Dios, debía honrar, respetar y obedecer a su marido. No se le exigía casi nunca que lo amara, porque la facultad de amar es un atributo que sólo pueden poseer los seres libres, independientes, con poder y responsabilidad. Por ésto el marido era el poseedor

de la autoridad, el que compadeciéndose de la debilidad y miseria de su mujer, debía, al igual que hizo Cristo con los hombres, amarla y ayudarla a alcanzar su salvación: “. . .Se manda. . .que las mujeres sean obedientes a sus maridos. Los cuales también tienen obligación de amar a sus mujeres” (1577, p. 250b).

La moral sexual de la Iglesia

La principal finalidad que le atribuyeron los teólogos al matrimonio al legitimarlo, fue la reproducción de la especie humana. Es por esto que la Iglesia mandaba a los esposos que cumpliesen respetuosamente con sus obligaciones sexuales:

“Aqueste séptimo Sacramento de Matrimonio. . . instituyólo Nuestro Señor para la multiplicación de la generación humana y para que no se acabase sino que siempre fuesen en aumento los hombres en casamiento. Por lo cual conviene que los casados entre sí obedezcan acerca de su natural ayuntamiento carnal, para que puedan tener generación porque si en ésto no se conformaren unos con otros ofenderán a Nuestro Señor pues que no se dan entre sí lo que es suyo y les pertenece” (1575, p. 166).

Como además la Iglesia consideraba que las tentaciones de la carne eran tan fuertes y tan difíciles de vencer, para evitar que alguno de los cónyuges fuera a satisfacer sus necesidades sexuales fuera del matrimonio, su consorte estaba doblemente obligado a hacer el amor todas las veces que el otro lo pidiera. Esta obligación era tan grande que a pesar de que la Iglesia consideraba que si un hombre (o una mujer) cometía adulterio incestuoso con algún pariente de su consorte, “después de ésto cometía pecado cada vez que tenía relaciones sexuales con su cónyuge hasta que no se hubiera confesado, éste debía cumplir con el débito si su compañero legítimo se lo pedía” (1575, p. 89).

Al darle a las relaciones sexuales como único fin y justificación la procreación, la Iglesia tenía necesariamente que prohibir muy severamente toda forma de sexualidad que no condujera a la reproducción. Estas formas (bestialismo, homosexualidad, sodomía) considerados como pecados mayores (contranatura) eran muy severamente reprimidas. Como era de esperarse, todos los confesionarios que analizamos contiene una gran cantidad de preguntas para descubrir estos pecados y reprender, si fuera el caso, a los penitentes.

A fines del siglo XVI, la Iglesia empezó también a reprimir con mayor vigor la masturbación que tenía

necesariamente que conducir, según ella, a depravar a los adolescentes haciéndoles adquirir “malos hábitos” (Flandrin, pp. 243-244). En los documentos que consultamos encontramos en el del siglo XVI sólo una ligera insinuación (1575, p. 95), mientras que en los siguientes se empieza a preguntar cada vez más abiertamente y con más precisiones sobre la masturbación tanto masculina como femenina (1611, p. 115b; 1634, p. 24a; 1637, Sexto Mandamiento; 1689, p. 36b; 1760, p. 20 y 1765, p. 161).

En realidad, como dice Fray Juan de la Anunciación, el Sexto Mandamiento (No fornicarás) no sólo condena los pecados mayores (contranatura, amasiato, adulterio, incesto, estupro, sacrilegio) sino también “otra cualquiera suciedad o torpeza de la carne: que todo lo prohíbe y veda este Mandamiento” (1577, p. 252b).

El hecho de que el matrimonio legitimara de alguna manera ciertas prácticas sexuales no debía implicar que la pareja diera rienda suelta a sus pasiones. La finalidad del matrimonio no podía ser de ninguna manera esta: “No os caséis por sucio deleite, o por cosa mundana y temporal” (1575, p. 171). Es por esto que aún dentro del mismo matrimonio se condenaba todo aquello que se consideraba superfluo para los fines de la reproducción y que podía avivar la lujuria de los esposos. Así, se prohibía que el hombre hiciera el amor con su mujer de espaldas ya que “aunque este modo para con la mujer propia no es pecado mortal, algunas veces suele ser ocasión de mayor mal, en particular estando borrachos, como yo he topado muchos, y así es bien reñírselo y reprehendérselo” (1611, p. 115b).

Por la misma razón, Gerónimo Tomás de Aquino Cortés y Zedeño podía mirar con repulsión las formas de erotismo más elementales: “¿Quizá con torpeza les muerdes el rostro, o el hombro, o sus pechos, o sus brazos o sus manos?” (1765, p. 161).

La sexualidad aceptada por la Iglesia en el matrimonio se reducía a la genitalidad: el acto sexual debía limitarse al coito, excluyendo todo tipo de juego amoroso. En los confesionarios aparece constantemente este afán obsesivo por reducir a un mínimo la sexualidad de los hombres. En ellos se condenaban los deseos sexuales, las malas palabras y se prohibía a las mujeres arreglarse demasiado (1575, p. 95 y 1673, Sexto Mandamiento). Algunos frailes llegaban a condenar hasta las formas involuntarias de sexualidad como son las poluciones nocturnas (1689, p. 36b y 1765, p. 160).

La resistencia indígena

La resistencia a la confesión

En los inicios de su labor evangelizadora los frailes consiguieron rápidamente ser aceptados por los indígenas. Estos mostraron una gran religiosidad que los evangelizadores supieron hábilmente canalizar hacia la fe católica. A pesar de esto los indígenas tuvieron ante la confesión, una actitud de recelo e incompreensión que los frailes muy difícilmente pudieron vencer.

Aunque en el Prehispánico los indígenas practicaban una forma de confesión, ésta tenía un carácter muy distinto a la de la fe católica por lo que no podía servir de base para la implantación del nuevo sacramento. La confesión indígena se realizaba sólo una vez en toda la vida y permitía al penitente, por esa sola vez, escapar del castigo de la justicia por los delitos que hubiera confesado (Salagún, tomo I, pp. 51-55). Por consiguiente los indígenas vieron con asombro y recelo este sacramento católico que tenían que efectuar por lo menos una vez al año en Cuaresma y en el cual tenían que revelar al sacerdote con lujo de detalles los pensamientos y acciones más íntimas que habían realizado en el año.

En Europa la idea de la confesión, íntimamente ligada a la introspección, había desempeñado un papel importante en el surgimiento del "sujeto singular" (Daraki, pp. 95-97). La confesión católica que le atribuye igual importancia a los pensamientos e intenciones que a las acciones, tenía que ser bastante incomprensible para la lógica de las sociedades indígenas, en las cuales el proceso de individualización de la persona y por lo tanto el de la valoración de la interioridad, no estaba aún desarrollado (Viqueira, pp. 162-163).

Los sacerdotes católicos, conscientes de la dificultad que entrañaba convencer a los indígenas de que se confesaran, pusieron en juego todo su poder de persuasión para lograrlo. Les recordaban constantemente que todo aquello que confesaran permanecería siempre secreto:

"Y no te ponga por delante el demonio que sea posible que yo pueda revelar tus pecados; porque el mismo Dios nos ha mandado guardar secreto en la Confesión, y si por desgracia algún confesor se descuidare en alguna cosa acerca de esto le iría muy mal, castigándole rigurosísimamente Nuestra Madre la Santa Iglesia privándole de su oficio para siempre, y dándole otra mayor pena y castigo. . ." (1634, p.

5 y 1575, pp. 144-145).

Se les advertía también que su confesión no podía comprometer a otros ya que:

"Te es prohibido a cualquiera que tú seas que te confesares que manifiestes pecado ajeno en tu confesión ni tampoco declares el compañero de tu pecado, ni el nombre de los que juntamente contigo pecaron. . ." (1575, pp. 143-144).

A pesar de los repetidos esfuerzos de la Iglesia la confesión no arraigaba en la mentalidad indígena. Los confesionarios interpretan este rechazo atribuyéndolo a que los indios no sabían confesarse:

"Es de advertir el poco talento que tienen estos naturales en saberse confesar, y pues Dios que los crió no les dió más será bien que nosotros nos acomodemos a su corta capacidad." (1611, p. 101b).

Probablemente para muchos indígenas, el sacramento de la penitencia, no era sino una pesada obligación por lo que intentaban zafarse de ella, realizándola con el mayor formalismo posible:

"Luego empiezan a acusarse, casi todos en general de una misma manera, con un preámbulo estudiado como Confesión General, pequé en comer, en beber, etc. . . que por muy niños que sean empiezan por ella, y el aparejo que casi todos hacen, es en estudiar esta parola, y algunos dicho esto, no dirán más sino se lo preguntan, aunque los tengan ahí un día entero" (1611, p. 109b).

Casi ninguno de los penitentes confesaba sus pecados espontáneamente, por lo que el sacerdote tenía que ir sacándoselos de uno en uno, con tirabuzón:

"Y suelen algunos, venir tales que les preguntan traes otra cosa que decir y dicen que no, y ellos entienden que desta parola porque creen que lo demás se lo han de ir preguntando" (1611, p. 110b).

Otros hablaban con rodeos, las mujeres especialmente sólo insinuaban sus pecados, todos buscaban eufemismos o términos rebuscados de su lengua que el confesor sólo entendía con dificultad. Más grave aún, después de la ardua confesión de los pecados, los indígenas no se arrepentían de sus obras:

". . . es piedad muy grande confesarlos y el trabajo de confesar tanto es mayor cuanto menos capacidad tiene ellos: confesar a fuerza de paciencia, sufrimiento y trabajo, quien lo ha experimentado sabrá ponderar lo mucho que cuesta moverlos al dolor y arrepentimiento de los pecados" (1690, p. 41b).

Los autores de los confesionarios recomendaban con insistencia que el confesor tratara a los indígenas con dulzura para hacerles menos desagradable

este deber religioso y porque si no se hacía de esta forma, dejaban de confesarse:

“... se siente (el sacerdote) a confesar mostrando a todos apacible rostro, y alegre, porque son tan pusilánimes que sin haber ocasión, suelen decir que no dijeron al padre sus pecados porque estaba enojado y si sienten aspereza, dejan de decir lo que han hecho, y dicen mil disparates, contradiciéndose a cada paso, las reprehensiones sean con palabras blandas que las aperciban, y no con enojo ni con muestras de estar enojado, y es muy necesario el acordarnos a ésto más que en otras cosas a su bajo y corto juicio” (1611, p. 104a).

Por lo visto los indígenas, que ya de por sí se sometían a regañadientes a la confesión, no estaban dispuestos a dejarse humillar por los regaños de los sacerdotes y para evitar que se les amonestara con desprecio estaban dispuestos a insubordinarse en grupo:

“Si es manso (el indio), no se muestre áspero (el confesor), no grite al indio al confesarlo, sea amoroso, mire que se levanta el indio sin confesarse, y da aviso a los demás y se pierde todo aquél día” (1690, pp. 42a-42b).

La confesión, que podía haber ayudado en mucho a los frailes en su lucha por imponer su moral y sus patrones de conducta, resultó, por el recelo e incompreensión que ocasionó entre los indígenas, un arma poco efectiva.

La guerrilla indígena contra las prohibiciones matrimoniales de la Iglesia

Los frailes, en su labor por imponer su moral matrimonial, se enfrentaron en un primer momento con el problema de la poligamia entre los indígenas. Esta costumbre que se hallaba difundida en varias regiones de Mesoamérica, era totalmente incompatible con los principios de la fe católica. Para poder conducir a los indígenas por el camino de la salvación y empezar a darles el sacramento del matrimonio, tenían que destruir este otro tipo de unión.

Los indígenas que practicaban la poligamia no podían aceptar fácilmente perder a una o a varias de sus esposas ya que, además del cariño que pudieran sentir por ellas y de los placeres sexuales que les proporcionaran, éstas realizaban variadas labores domésticas, sin las cuáles la situación económica del esposo se resentiría gravemente. Los sacerdotes tuvieron que luchar por convencer a los indígenas de que esta práctica era totalmente opuesta a los preceptos divinos:

“Deja a esa mujer, parienta de tu mujer, ten solamente a tu mujer como lo manda Dios Nuestro Señor” (1637, p. 20a).

Es interesante anotar que el fraile que escribió ésto, consideraba solamente el caso de poligamia con dos mujeres parientas entre sí. No es imposible que las relaciones poligámicas indígenas se dieran casi siempre entre un hombre y dos o más mujeres, hermanas entre sí, o al menos parientas cercanas.

El problema de la poligamia fue muy difícil de resolver en los inicios de la evangelización aún cuando los indios polígamos una vez convertidos al Catolicismo optaban por el matrimonio monogámico bendecido por la Iglesia, ya que en estos casos los frailes tenían que enfrentarse al delicado problema de decidir cuál de sus mujeres debían conservar como esposa legítima. La Iglesia declaró que en principio los indígenas debían guardar a su primer mujer, pero en la aplicación práctica, los frailes se mostraron muy flexibles. Aún la misma Santa Sede, considerando:

“... que es conveniente conceder a los pueblos y naciones recién convertidos a la Fé alguna gracia relativa al matrimonio, a fin de que los Neófitos, que no están acostumbrados a la continencia, no se aparten por eso de la Fé, ni arrastren a otros con su mal ejemplo...” (Bula *Populis Ac Nationibus*, 1585; *in* Hernáez, vol. 1, p. 78) permitió tan amplias excepciones a la regla original que de hecho toleró que los indígenas pudieran escoger a su gusto qué mujer conservar (véanse las Bulas: *Altitud Divini Consilii*, 1537, *Romani Pontificis*, 1571, *Populis Ac Nationibus*, 1585 *in* Hernáez, vol. 1, pp. 66-67, 76 y 78).

Muchos indígenas que aceptaban el matrimonio monogámico de la Iglesia no entendían su carácter sagrado (Sahagún, vol. II, pp. 151-157). Para ellos era natural que una vez concertado y decidido el matrimonio, la pareja pudiera empezar a tener relaciones sexuales, aunque la boda religiosa no se hubiese todavía realizado:

“Suelen algunos indios que se han de casar luego que se concierta el casamiento juntarse” (1637, p. 216).

Los sacerdotes se opusieron siempre a esta práctica, tan poco conforme a sus preceptos morales e intentaron siempre, a través de la Confesión que se realizaba previamente al matrimonio, descubrir los pecadores para reprenderlos.

La prohibición de casarse con parientes ya sea consanguíneos o por alianza, hasta el cuarto grado, chocó con todas las costumbres indígenas al respec-

to de la selección de la pareja. Los indios acostumbrados a ciertas formas de endogamia, no vieron con mucha simpatía esta prohibición. En pequeñas comunidades, además, los nativos difícilmente podían contraer matrimonios que no fueran considerados como incestuosos por la Iglesia.

Ante estas dificultades, los sacerdotes pidieron a la Santa Sede mostrarse más flexible con los indígenas. Finalmente en 1537 el Papa aceptó reducir para éstos las prohibiciones de matrimonio al segundo grado por consanguinidad o por alianza (Bula Altitudo Divini Consilii, in Hernández, vol. I, pp. 66-67).

Una ligereza habitual en los indígenas, que indignaba a los autores de los confesionarios, era la costumbre que tenían los hombres de prometer casamiento y luego no cumplir jamás con su promesa. Muchos de los indios lo hacían con la intención de conseguir el favor de las mujeres y una vez obtenido éste se desentendían de ellas (1575, p. 118). Los sacerdotes lucharon siempre por descubrir las primeras promesas de matrimonio y obligar a los indígenas a cumplirlas.

Ante todos estos esfuerzos de los sacerdotes por imponer el matrimonio monogámico e indisoluble los indígenas que no aceptaban plenamente las estrechas reglas de esta forma de unión buscaron varias formas de escapar a su control. Así, en muchos casos, los novios llevaban testigos que mentaban descaradamente, como lo prueban las siguientes preguntas furibundas del confesionario de Bartholomé de Alúa:

“Haz sido testigo en favor de los que quieren casarse, afirmando y jurando, que no tienen impedimento para contraer matrimonio, siendo mentira? Y sabiendo al contrario o no conociendo a los contrayentes? Porque vosotros los naturales siempre lo acostumbráis hacer, y os váis a poner ante la justicia o ministro, y a testificar lo que ni es cierto ni os pasó por la imaginación” (1634, p. 16b).

En otras ocasiones la comunidad se solidarizaba con los prometidos que fallaban en alguno de los requisitos para la boda y callaban sus impedimentos:

“Ninguno case sin que procedan amonestaciones y las demás diligencias, y escudriñe mucho los impedimentos públicos y ocultos. . . pues si procediendo amonestaciones, informaciones y publicidad entre ellos callan: que será si ven Ministro arriesgado: se van a él con descoco, que en ésto lo son: y más si el matrimonio, aporfía y tema entre ellos: presentaran primos, hermanos, tía y sobrino, como me ha sucedido muchas veces. . .” (1690, pp. 17a-17b).

Para colmo de males los indígenas llevaban a cabo



Cortesía de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología.

estos engaños sin arrepentimiento, alegremente. Era su revancha contra la imposición de una moral matrimonial que no hacían suya:

“Como me ha constado (que mienten) y dícholes como juran falso, se rien y salen mofando. . .” (1690, p. 18a).

Apuntes para un estudio de la sexualidad indígena durante la Colonia

La Iglesia Católica se esforzó en todas las regiones del mundo en que pudo arraigar por suprimir y encerrar a la sexualidad en los límites estrechos de su moral. Hemos visto cómo para la Iglesia no había sexualidad buena, había tan sólo una un poco menos intolerable: la que se encerraba en el matrimonio monogámico e indisoluble y se destinaba al sólo fin de reproducir la especie.

Al parecer en Europa durante la Edad Media y a principios de los tiempos modernos la Iglesia contó, al menos en parte, en su labor represiva, con la ayuda

de la comunidad aldeana que temía que el desarrollo de la sexualidad amenazara su cohesión interna (Shorter, pp. 58-69; Philippe Ariés, prefacio a *Metral*, pp. 9-11). En cambio en la Nueva España, la moral sexual católica, demasiado opuesta a la mentalidad indígena prehispánica, no recibió gran apoyo por parte de las repúblicas de indios.

Lo que oponía la moral sexual católica a la prehispánica no era el carácter represivo de la primera, ya que en realidad las costumbres prehispánicas eran en muchos aspectos bastante más severas y crueles con los "desviantes sexuales" de lo que lo eran las medidas equivalentes de la Iglesia Católica. Basta recordar que en la sociedad mexicana, el adulterio se castigaba con la muerte (Sahagún, tomo II, pp. 107 y 134-135) y que en la región tarasca, a los que reincidían en la prostitución o en la homosexualidad se les mataba a garrotazos después de haberlos emborrachado (Relación de Michoacán, pp. 11-14 y 157-158). Los hombres en la sociedad mexicana miraban con desprecio a sus esposas si no las habían hallado vírgenes (Sahagún, tomo II, p. 134). La moral mexicana propugnaba no sólo por la virginidad en las mujeres, sino también por limitar la sexualidad de los hombres, para que éstos pudieran dedicarse a fines más nobles, como lo era el de la guerra (Sahagún, tomo II, p. 111).

El desacuerdo que existía entre la mentalidad prehispánica y la católica residía más bien en el hecho de que para ésta última sólo la castidad absoluta podía ser el ideal del hombre. Esta era la única forma de verdadera fortaleza espiritual ante las tentaciones de la carne. Para las sociedades indígenas había en cambio formas de sexualidad que no sólo eran consideradas favorablemente, sino que sus dominios eran respetados y protegidos. Mientras que la Iglesia Católica expulsaba de la sociedad a la sexualidad, las sociedades prehispánicas le reservaban en la vida social y religiosa un espacio dentro del cual podía desenvolverse libremente.

Así, la sociedad mexicana no reprimía las "desviaciones y abusos sexuales" en nombre de la pureza espiritual como lo hacían los teólogos católicos, sino en nombre de una sexualidad sana y bien temperada que había que favorecer y desarrollar. A los adolescentes se les presionaba a mantener su castidad para que así, más adelante, en la edad madura, pudieran gozar plenamente de su potencia sexual ya que se suponían que los hombres podían perderla si se entregaban demasiado pronto y en forma excesiva a los deleites carnales:

"Nota hijo mío. . . aunque tengas apetito de mujer resistete, resiste a tu corazón hasta que ya seas hombre perfecto y recio; mira que el maguey si lo abren de pequeño para quitarle la miel, no tiene sustancia ni da miel, sino piérdese; antes que abran el maguey para sacarle la miel lo dejan crecer y venir a su perfección, y entonces se saca la miel" (Sahagún, tomo II, pp. 144-145). Esta idea se halla desarrollada con amplitud de la página 141 a la 146).

Esta aceptación de la sexualidad como parte de la vida del hombre, se manifestaba también en el panteón de los dioses mexicanos, que incluía a varias divinidades relacionadas con el amor y el erotismo. Estas eran principalmente Tlazoltéotl y Macuilxochitl (Sahagún, tomo I, pp. 51-52 y 58-59). Los olmecas y los mixtecos también adoraban a Tlazoltéotl, al que Sahagún llama "Dios de la Lujuria". Los cuastecos (huastecos) no sólo hacían lo mismo sino que si le creemos al ilustre franciscano, no tenían a la lujuria por pecado (Sahagún, tomo II, p. 80).

Es muy probable que a pesar de constantes esfuerzos, los frailes no hayan podido acabar con esta mentalidad indígena que aceptaba como naturales y positivas ciertas formas de sexualidad. La oposición entre las dos concepciones de la sexualidad, la indígena y la católica, cristalizó en el problema de los "deseos carnales". El noveno mandamiento del Decálogo cristiano indica claramente que desear a la mujer ajena es pecado. La Iglesia Católica interpretó este precepto en el sentido de que era tan grave cometer un pecado de la carne como desear su realización. Los indígenas podían entender que ciertos actos sexuales eran indebidos y por lo tanto reprehensibles, pero no concebían que los simples deseos pudieran ser objeto de persecución y castigo:

"... rara vez oír a un confesor de indios que confiese malos pensamientos..." (1690, p. 74b).

De hecho algunos indígenas no sólo no consideraban a los deseos sexuales como pecaminosos sino que por el contrario pensaban que desear a alguien obligaba a esta persona a concederles sus favores. Al menos esto afirma, totalmente horrorizado, Juan Martínez de Araujo:

"... ellos y ellas (los indígenas) tienen unos estilos y explicaciones en este precepto (el Sexto) que causan horror al confesor, no tanto de la culpa, como de su explicación: que en otro género de culpas y confesiones no se hallare: usa este verbo *tzitini* como el mexicano, *oniquelevi*: es desear, y diciendo lo deseo, juzga que está obligado a él, y no sabe que este mismo deseo no sabe explicarlo por mal pensa-

miento. . . y éstos quieren ellos excluirlos con el deseo, de suerte que explicando a ella su deseo, sino concede, le carga la culpa en tanto horror que es herejía" (1640, p. 74b).

Así estos indígenas les dicen a las mujeres que el desearlas no es pecado y que si ellas se niegan a acceder a este deseo y por esto ellos se ven obligados a pecar con otra, ellas lo pagaran en el infierno (1690, p. 65). Al abrir espacios sociales permitidos a la sexualidad, las culturas indígenas fomentaron el desarrollo de un arte y de una magia de lo erótico. La sexualidad humana al igual que cualquier otra actividad, podía perfeccionarse siguiendo determinadas reglas. La sexualidad, tanto la propia como la ajena, era una fuerza natural y como tal, el hombre a través de ritos y encantamientos podía domesticarla y dirigirla de acuerdo a sus deseos. Así la magia amorosa se desarrolló con vigor entre los mexicas. Esta se apoyaba en buena medida en la utilización de diversas plantas que muchas veces poseían virtudes alucinógenas, y que supuestamente permitía a quienes las usaban, recobrar al ser amado (Quezada, pp. 86-96).

En el confesionario de Juan Martínez de Araujo, se hace mención de este tipo de plantas y de yerbas, en particular del peyote y del ololiuque que se usaban para adivinaciones o para saber con quién pecaba el cónyuge de uno (1690, pp. 65a y 74b). Se habla también de otras, de las cuales desgraciadamente no se dicen los nombres, que servían, al dárselas al ser amado, para enamorarle y para obligarlo a permanecer siempre al lado de uno (1690), p. 63b y 64b). Otras plantas y yerbas eran utilizadas como abortivo por las mujeres. Esta práctica totalmente prohibida por la Iglesia, era por lo visto muy usual entre las indígenas, ya que se hace mención de ésta en casi todos los confesionarios (1575, pp. 84-85; 1611, pp. 114a-114b; 1634, pp. 21b-22a; 1673, p. 2; 1689, p. 35; 1760, p. 15 y 1765, p. 162).

No todas las drogas y preparaciones indígenas eran usadas para retener al amante; algunas servían para cobrar venganza de él:

"¿Haz hecho burla de alguna mujer (y si fuera mujer: haz hecho burla de un hombre) poniéndote alguna mala cosa en la parte natural, cuando llegaste a ella, de lo cuál le procedió alguna enfermedad?" (1634, p. 24b).

Los confesionarios que consultamos tienen preguntas que hacen referencia a casi todas las formas posibles de sexualidad, además de la heterosexualidad: masturbación masculina y femenina, voyerismo,

exhibicionismo, homosexualidad masculina y femenina, sodomía y bestialismo. No existe ninguna razón para pensar que los indígenas no practicarán alguna de estas formas. Lo que no podemos deducir de los confesionarios analizados es qué tan difundidos estaban estos pecados entre la población indígena. Sólo podemos intuir algunos usos sexuales de ésta por los comentarios que hacen al respecto los autores de los confesionarios, o por algunas preguntas demasiado precisas como para no ser el resultado de observaciones repetidas.

Por ejemplo, Martín de León afirma que se ha topado con muchos indígenas que, estando borrachos, no sólo realizan el acto sexual con su mujer de espaldas sino que en ocasiones abusan de esta postura para cometer un pecado mayor (1611, p. 115b).

Una pregunta hecha a las mujeres, demasiado precisa como para no tener algún fundamento en la realidad y que aparece en dos confesionarios es la siguiente:

"¿Haz tenido alguna polución con los carnales (o carcañales, es decir la parte posterior del pie) cuando muelas o estás sentada en alguna parte?" (1611, p. 116a y 1673, Sexto Mandamiento, Preguntas a la mujer).

También podemos afirmar con cierta certeza, por un comentario que aparece en el confesionario de Martín de León y que se repite en otros dos, que era "comunsísimo" entre "doncellas y muchachas solas", las caricias sexuales entre mujeres:

"¿Habéis os echado la una sobre la otra, jugando como hombre y mujer por vía de burla y juego en alguna parte?" (1616, p. 116a; 1634, p. 25a y 1760, p. 23).

La evangelización católica en México y sus pequeños enemigos

A través de los tres siglos de dominación española la Iglesia Católica, además de convertirse en una gran fuerza económica, alcanzó también un inmenso poder espiritual entre todas las clases dominadas de la sociedad. Su labor evangelizadora resultó un éxito contundente: a pesar de ciertas prácticas sincréticas, la inmensa mayoría de la población adoptó la fe católica. A pesar de este triunfo, la Iglesia fracasó en su lucha por imponer su moral matrimonial y sexual en las clases bajas de la sociedad. La persistencia que esta moral tiene aún en la clase media, no debe hacernos olvidar que entre los indígenas, los campesinos y los habitantes de escasos recursos de la ciudad, el

sentimiento de culpa ante el sexo y el matrimonio indisoluble nunca, salvo en contadas regiones del país, arraigaron con alguna fuerza. La resistencia indígena, proseguida luego por los mestizos pobres, resultó efectiva en el terreno de los hechos. Así, si bien la Iglesia logró hacer más usual la confesión e imponer su discurso moral, fue incapaz en cambio de controlar las prácticas cotidianas sexuales y matrimoniales de la población de México.

Como dice Philippe Ariés, la Iglesia se halló en Latinoamérica en una situación semejante a la que imperaba en Europa antes del siglo XII: gozaba de un gran prestigio, pero carecía de los medios efectivos para imponer sus formas de vida (Ariés, p. 8). La misma Iglesia que triunfó contra los grandes sacerdotes prehispánicos y contra los caciques indígenas, que logró un enorme poder económico, político y espiritual durante la Colonia, perdió la guerra contra los arrejuntados, los adúlteros, los perversos y los lujuriosos. Paul Nizan dice que "el verdadero valor consiste en vencer a los 'pequeños enemigos' ". La Iglesia afortunadamente, no lo tuvo.

DOCUMENTOS

- 1575 Anunciación, Fr. Juan de la. *Doctrina Christiana muy cumplida. . . Compuesta en lengua castellana y mexicana.* México.
- 1577 Anunciación, Fr. Juan de la. *Sermonario . . . en lengua indígena.* México.
- 1611 León, P. Fr. Martín de. *Camino del cielo en lengua indígena.* México.
- 1634 Alúa, Bartholomé de. *Confesionario Mayor y Menor en lengua mexicana.* México.
- 1637 Nagera y Anguas, Diego de. *Doctrina y enseñanza de la lengua mazahua.* México.
1673. Vetancurt, P. Fr. Agustín de. *Arte de lengua mexicana.* México.
- 1689 Vázquez Gastelú, Antonio. *Arte de la lengua mexicana.* México.
- 1690 Martínez de Araujo, Juan. *Manual de los Santos Sacramentos en el idioma de Michoacán.* México.

- 1743 Rinaldi, Benito. *Arte de la lengua Tepehuana.* México.
- 1760 García, P. Fr. Bartolomé. *Manual para administrar los Santos Sacramentos en la lengua "más común" de los indios de Texas.* México.
- 1765 Cortés y Zedeño, Fr. D. Gerónimo Thomas de Aquino. *Arte, Vocabulario y Confesionario en el idioma mexicano como se usa en el Obispado de Guadalajara.* Puebla.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ARIES, PHILIPPE.
1980 "Marriage" en *London Review of Books*. 16 de octubre-5 de noviembre.
- DARAKI, MARIA.
1981 "Saint Augustin et la naissance de la personne." en *Esprit* No. 2.
- FLANDRIN, JEAN LOUIS.
1979 *Origenes de la familia moderna.* Ed. Crítica. Barcelona.
- HERNAEZ, FRANCISCO JAVIER.
1879 Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas. 2 Vols. *Bruselas.*
- HERNAEZ, FRANCISCO JAVIER.
1879 Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas. 2 Vols. *Bruselas.*
- METRAL, MARIE-ODILE.
1977 *Le mariage. Les hésitations de l'Occident.* Préface de Philippe Ariés. Ed. Aubier-Montaigne. París.
- QUEZADA, NOEMI.
1975 *Amor y magia amorosa entre los aztecas.* UNAM. México.
Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la Provincia de Michoacán. Ed. Balsal.
- SAHAGUN, FR. BERNARDINO DE.
1981 *Historia General de las Cosas de Nueva España.* 4 Tomos. Ed. Porrúa. México.
- SHORTER, EDWARD.
1977 *Naissance de la famille moderne.* Ed. du Seuil-París.
- VIQUEIRA, JUAN PEDRO.
1981 "La muerte en el imperio tarasco vista a través de la Relación de Michoacán" en *La cultura Purhé.* Colegio de Michoacán y Fonapas Michoacán. México.

Acerca del tratamiento de la fuente histórica

Pablo Montero*

Toda definición de fuente histórica, aunque sea un intento aproximativo, va a proponer o por lo menos va a presuponer una idea del hombre y de su quehacer en el mundo; lleva implícita, y a su vez estará determinada, por una particular concepción de la historia; por todo ello es necesario abordar aunque sea en forma sucinta estas cuestiones ante la pregunta: ¿Qué es fuente histórica?

La palabra *historia* se utiliza cotidianamente de manera ambigua y confusa para expresar, entre otras, dos ideas distintas de lo que es la historia: como acontecer y como conocimiento. Veamos en detalle: por un lado una persona habla de "historia" al referirse a lo acontecido, a ese dato del pasado que, como lo precisa Marc Bloch, "ya nada habrá de modificar", que se ha producido independientemente de que se le conozca bien o mal, o que simplemente se le desconozca en absoluto, lo cual significa que ese "acontecer" existe en sí y por sí al margen de la idea o representación que el "yo" (sujeto cognoscente) tenga o no de él. La principal característica de esta "historia" como acontecer es su irrepitibilidad: si lo que ocurrió es inmodificable, el historiador no podrá ni experimentar sobre ello, ni comprobar, al menos en los términos que lo permite las ciencias físico-naturales¹. Pero también se habla de "histo-

ria" cuando alguien se refiere a la producción de un historiador sobre un determinado tema, o a la información vertida a través de las instituciones educativas; a esta modalidad le podemos llamar con mayor rigor historia como "conocimiento" (toda producción historiográfica), cuya diferencia esencial con la otra historia consiste en que se halla en permanente modificación y cambio. Una *existe* al margen del sujeto cognoscente, *es* la materia que éste analizará como objeto; la otra, al ser producto del trabajo de ese sujeto-historiador, no existe independiente de él².

Ahora bien, esta diferenciación en el acontecer histórico no se presenta de manera atomizada, sino como momentos de un proceso: La historia como "conocimiento" estudia a los hombres y sus relaciones (con la naturaleza y entre sí) en las coordenadas tiempo y espacio, es decir que su objeto de estudio es la historia como "acontecer", pero el historiador al realizar esta actividad produce conocimiento histórico y por ende *produce un acontecer* que, aunque de carácter intelectual incide y se integra a la cadena fáctica de los hechos humanos (esto permitirá ulteriormente dar una justificación y un papel "histórico" al propio historiador y a su labor profesional). La relación entre el historiador y su objeto se nos presenta así con una serie de limitaciones: imposibilidad (en la gran mayoría de los casos) de obser-

* Especialidad de Historia, ENAH.

¹ Este tema lo trata ampliamente Marc Bloch en el capítulo II (La observación histórica) del libro *Introducción a la historia*, F.C.E., Brevario 64, México D.F., 1979.

² Bloch, Marc. *Op. cit.*

vación personal³, de experimentación, de comprobación por lo que todo historiador se ve obligado a recurrir a lo que el acontecer ha tenido a bien dejarle: las *huellas*. Pero ¿a qué huellas debe dirigirse el historiador? La respuesta la hallaremos en el objeto de estudio: los hombres y sus relaciones en el espacio y el tiempo; por lo tanto *todo* lo que el hombre ha hecho, dicho, escrito, pensado, fabricado. . . en fin, todo lo que el hombre ha producido nos puede “informar” de su creador y de sus relaciones. De lo anterior se desprenden las siguientes conclusiones:

1. Todo lo acontecido en relación a los hombres, todos los hechos, son susceptibles de ser valorados por el historiador como “hechos históricos”.

2. Por lo tanto todas las huellas humanas que nos han llegado y que “nos informan” de su productor, son susceptibles de ser utilizadas por el historiador y por ende transformadas por éste en “fuente histórica”.

3. Pero este “nos informan” es una metáfora, ya que las huellas no informan por sí solas, sino cuando el historiador las cuestiona, las interroga, las analiza y aquí reencontramos una problemática ya esbozada: por un lado las huellas existen independientes del sujeto que conoce, por otra sólo adquirirán la categoría de fuentes cuando ese mismo sujeto les otorgue tal valor.

4. La “conversión” de la huella en fuente se produce cuando el historiador ha realizado una selección de lo que a su criterio es significativo y la procesa con una metodología y técnicas específicas. Esto implica que el problema de la fuente histórica, su selección y procesamiento están indisolublemente unidos a la concepción historiográfica del historiador y que por lo tanto toda investigación debe incluir el análisis de los aspectos ideológicos subyacentes, lo que impide un concepto puramente técnico —léase neutro— de las fuentes históricas.

Un claro ejemplo de lo anterior lo encontramos en las diversas perspectivas desde las que se pueden abordar el estudio de los códices mexicanos: por un lado encontramos el tratamiento clásico que consiste en entenderlos como una expresión plástica ideográfica que por lo tanto debe ser *interpretada*; esta posición les niega la categoría de “escritura” a partir

del concepto tradicional de la misma. Sin embargo, otras corrientes de análisis partiendo de investigaciones más recientes y desechando este punto de vista por ser eurocentrista, define el códice como “Un sistema de escritura constituido por una curiosa y compleja mezcla de expresión pictórica y de transcripción fonética, la que aún no ha sido estudiada en su conjunto”⁴. Esta manera de considerar la fuente posee implicaciones completamente distintas, pues en este caso se tratará de *leer* el manuscrito pictográfico de acuerdo a las convenciones que el propio sistema de escritura tenga; obviamente los resultados del análisis de la *misma* fuente serán claramente divergentes según se parta de una concepción o de otra.

Tampoco es neutra la afirmación de que “toda huella es susceptible de ser transformada en fuente informativa”, ya que parte de una determinada concepción de la historia como totalidad que encuentra todavía hoy una tenaz oposición en extensos ámbitos de historiadores con una vigorosa tradición positivista que desestima (o minimiza) toda fuente no escrita. Subyace en la posición positivista la concepción de lo que *aún no es* historia, lo pre-histórico, lo pre-escrito; pasan por alto casi la totalidad de las fuentes denominadas secundarias y absolutamente toda fuente contemporánea, otorgando su predilección, como es lógico, a todo documento que cuente con más de un siglo de antigüedad y preferentemente con las validaciones jurídicas: esto significa reducir el espacio de la investigación a la documentación de carácter oficial, diplomático, administrativo, etc. que desembocan en la producción de relatos fácticos de índole político, militar, eclesiástico. . . en resumen la historia de los “grandes hombres”, con el único hilo lógico que pueda brindar la cronología. Sin embargo el desarrollo de la historiografía reciente, aunado al importante avance de otras disciplinas sociales como la sociología, la antropología, la lingüística, la economía, la psicología social, etc. han permitido superar los estrechos márgenes en que deambulaba el positivismo, introduciendo en el análisis más allá de “los” grandes hombres, “los” grandes hechos, un espacio de reflexión acerca de la cotidianeidad, las formas de organización, los sistemas de parentesco, los aspectos comunicacionales, la sexualidad, las mentalidades, etc. en síntesis de todo

³ Con excepción del historiador de la contemporaneidad, que en excepcionales ocasiones tiene la posibilidad de observación directa del fenómeno que le interesa; creo importante agregar que además del carácter en extremo difícil de dicha posibilidad, cuando acontece, la percepción obtenida es tan parcial y restringida que aporta poco a la elaboración del conocimiento.

⁴ Este planteamiento se encuentra desarrollado en su totalidad en el texto de Joaquín Galarza *Estudios de escritura indígena tradicional Azteca-náhuatl*; Archivo General de la Nación, México D.F., 1980.

aquello en donde el hombre esté presente, correspondiendo al historiador el deber de aportar la variable temporal; el sentido de proceso que también permita a las otras disciplinas adquirir una dimensión diacrónica.

Cada realidad que se estudie impondrá las formas de análisis más convenientes; en algunos casos será más viable una organización temática del material, en otras la cronológica permitirá mejores apreciaciones; en determinadas circunstancias, categorías como "estructura" serán más útiles que otras como "clase social" o "sistemas de parentesco"; de la misma manera el tema requerirá de diversas pautas de periodización, o bien se emplearán estudios diferenciales aplicándose, según el caso, criterios de corta, mediana o larga duración; se pueden utilizar formas retrospectivas de presentación o al contrario exponer de lo más remoto a lo más reciente. Cada época planteará técnicas diferentes: de datación arqueológica, de lectura paleográfica al especialista en la época colonial. La profusión informativa y periodística que caracteriza a la contemporaneidad requerirá de técnicas más funcionales y cuantificables de relevamiento y fichado, incluso de la utilización amplia de sistemas de computadorización de datos. Sin embargo, el análisis crítico de las fuentes plantea formas de tratamiento común a todas ellas que es necesario destacar y que deben formar parte del arsenal básico de todo historiador, a saber: la *crítica externa* (fecha de confección, lugar, autor) con el objeto de dilucidar la *autenticidad* diplomática y formal y la *crítica interna* o de contenido cuyo objeto es determinar los grados de *veracidad* de la pieza documental; esta última se denomina también crítica histórica. La aplicación de ambas formas críticas requiere de operaciones que podemos reunir en tres grandes grupos:

I. Confrontación

II. Comparación

III. Contextuación.

1. La confrontación consiste en el análisis de dos piezas documentales que se contradicen mutuamente y en donde las únicas alternativas son que una de ellas sea inauténtica o no veraz, o en todo caso que ambas sean falsas; el principio lógico subyacente en la operación es el de *no contradicción* según el cual una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo. En realidad la confrontación no es sino una forma muy específica y limitada de comparar, por lo tanto la operación de comparación la contiene.

II. La comparación consiste en cotejar diferentes piezas documentales entre sí, independientemente de que concuerden o se contradigan. La operación se guía por el "principio de semejanza limitado", según el cual existe la similitud que desacredita (caso de "originales" cuya autoría se la atribuyen distintas personas) o la disimilitud que también desautoriza (caso anterior de confrontación); el principio lógico que rige este método es el de *identidad* al enunciar que una cosa es igual a sí misma y distinta a toda otra.

III. Finalmente el historiador, al tratar sus fuentes, realiza la operación más compleja que es la de contextualizar cada pieza documental con el fin de determinar si en efecto responde a los cánones vigentes en la época de la que se supone es el documento; "la idea que ahora guía la argumentación es que en la misma generación de una misma sociedad reina una similitud de costumbres y de técnicas demasiado fuertes para permitir que ningún individuo se aparte sensiblemente de la práctica común. . . en resumen, el postulado es aquí de orden sociológico"⁵. Sin embargo si profundizamos en el enunciado de Bloch encontraremos que la contextualización no es *una sola* operación, sino que está constituida por una gran cantidad de comparaciones y confrontaciones y su complejidad deviene de que en el análisis se emplean de manera combinada tanto el principio de no contradicción como el de identidad, abarcando igualmente el estudio de procedencia.

Para aclarar y demostrar lo enunciado, considero conveniente ofrecer algunos ejemplos de tratamiento de las fuentes. Una excelente posibilidad de comparación y confrontación nos la ofrece el texto de la "Historia General de las Cosas de la Nueva España" escrita por Fray Bernardino de Sahagún, ya que en su edición reciente de Porrúa⁶, se encuentran en realidad *dos* textos: por un lado el del franciscano y por otro la traducción castellana del texto de los "informantes" indígenas, versión obtenida del náhuatl por Angel María Garibay.

Esto nos permite comenzar por la realización de un *análisis de procedencia* con la información existente sobre los autores.

La elaboración del texto fue realizada en varias etapas: de 1547 a 1555 tuvo lugar la recolección de

⁵ Bloch, *Marc Op. cit.*, cap. III (La crítica) p. 90.

⁶ Sahagún, Bernardino de *Historia general de las cosas de la Nueva España*; Editorial Porrúa, Col. Sepan cuantos; México D.F., 1975, 3a. edición.

información en Tepepulco (Tezcoco), en 1561 se “enmendó, declaró y añadió en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco lo traído de Tepepulco” y hacia 1569 Sahagún acabó de “sacar en blanco y se comenzaron a romancear”.

De Sahagún sabemos que era español; nació hacia el 1500 y tras vivir 90 años, habría muerto en 1590. En 1529, ya sacerdote franciscano, se trasladó a la Nueva España —a sólo siete años de la Conquista y destrucción de México-Tenochtitlán— con el objetivo de “evangelizar”. Fue instructor en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en donde se intentó adaptar la enseñanza de los Evangelios a ciertas modalidades y cosmogonías indias preexistentes a partir del conocimiento de las lenguas de la tierra “y de las costumbres de los naturales”. En líneas generales, la acción de Sahagún se ajusta a una clara y consciente labor contrareformista cuya principal base europea fue España y que, trasladada a América, implicó un proyecto de colonización fundamentado ideológicamente en la evangelización. La posición del autor frente al hecho colonial y sobre las modalidades que éste debía poseer en su implantación, nos lo dice en el Prólogo: “El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de que humor, o de qué causas proceda la enfermedad; de tal manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria”⁷.

De los indios que informaron durante la recolección de datos en Tepepulco y Tlatelolco, no poseemos mayor información, salvo de que proporcionaron informes orales en náhuatl de lo que ellos vivieron y recordaban. En cambio sí tenemos mayores datos sobre los “colegiales latinos”, mal llamados “informantes de Sahagún”, sobre cuyas espaldas recayó la mayor parte de la labor. Serían cuatro o cinco, actualmente se les llamaría trilingües (pues dominaban el náhuatl, el español y el latín) y sus nombres eran: Antonio Valeriano (que llegó a ocupar el cargo de Rector del Colegio de Santa Cruz), Alonso Vegerano, Martín Jacovita (también Rector del Colegio), Pedro San Buenaventura y, quizás un quinto, Andrés Leonardo: dos de Tlatelolco, dos de Cuautitlán y uno de Atzacapozalco.

Respecto de la enseñanza impartida en el Colegio, sabemos lo siguiente: desde muy temprano (1538) se adaptaron pequeñas piezas teatrales al náhuatl, en particular autos sacramentales, que se representaban con objetivos de evangelización; entre las más conocidas de estas obras dramáticas-didácticas tenemos “La Conquista de Jerusalén”, el “Sacrificio de Abraham”, la “Conversión de San Pablo”, el “Juicio Final” (seis o siete obras en total en el siglo XVI). Durante el mismo siglo se trabajó también en la traducción al náhuatl de Catecismos, Doctrinas, Exposiciones, Repertorios de Predicación (Sermonarios) y textos hebreos y griegos; se ha encontrado en la Biblioteca Nacional de México “La Consolidación filosófica” de Severino Boecio. Todo esto permite afirmar que dentro de la cultura literaria india de la época, se encontraban gran cantidad de obras provenientes del latín, griego y aún el toscano. A lo anterior podemos agregar que la forma de enseñanza se basaba en el conocimiento del latín a partir de la lectura, la escritura e incluso la versificación; después del estudio de la gramática latina y sus adyacentes (retórica y poética) se agregaba la formación filosófica. Tenemos certeza de la utilización de los siguientes textos:

Historia Natural de Plinio.

La Gramática de Nebrija.

Las Oraciones, De Oratore y De Oficis de Cicerón.

La Lógica de Aristóteles.

La Ciudad de Dios de San Agustín.

Además del conocimiento de otros autores como: Suetonio, Quintiliano, Plutarco, Flavio Josefo, Jerónimo, Cipriano y Ambrosio.

De lo anterior podemos rescatar dos características principales que nos permitan delinear una silueta de los “colegiales”: la primera, su formación de profundo contenido europeizante —aunque más precisamente cristiano-helenístico— y la segunda, que se trata de individuos provenientes del grupo de los llamados “principales” que alcanzaron a desempeñar funciones administrativas (caso de los rectores) dentro de lo que el nuevo bloque dominante español podía permitir.

A fin de poner en evidencia la lógica de la crítica histórica, simplemente señalaré algunas diferencias y contradicciones entre ambos textos:

Sahagún titula el Libro Doceno: “*Que trata de la Conquista de México*” que, además de poseer una sugestiva similitud con el de la “*Conquista de Jerusalén*” (lo que nos abre la puerta a otro trabajo de comparación), nos está destacando el hecho de la

⁷ Ixtlilxochitl, Fernando de Alva “Compendio histórico del Reino de Texcoco”; *Obras históricas*; Tomo I; U.N.A.M., México 1975.

Conquista en desmedro del de la defensa; es decir se está subrayando el hecho heroico español sobre el indio: esta perspectiva, tal vez inconsciente, no la hallamos en la traducción directa del náhuatl cuyo libro Doce está titulado: "*En él se dice cómo se hizo la guerra en esta ciudad de México*"; la diferencia es obvia; los colegiales no destacan la perspectiva española, sino que hablan genéricamente de "la guerra" y con ello se sobreentiende a ambas fuerzas.

El texto náhuatl intitula el Capítulo XI de esta manera: "Allí se dice de como los españoles llegaron allá a Tlaxcala: la que se llama Texcala" (subrayado del autor). De este modo los colegiales rectifican el error español de llamar Tlaxcala a Texcala y a través de la rectificación se reafirman culturalmente. Sin embargo Sahagún traduce: "De cómo los españoles llegaron a Tlaxcala, que entonces se llamaba Texcalla", subrayando a través de la utilización del pasado, la modificación toponímica impuesta por el conquistador.

Otro ejemplo significativo en la variación u omisión de los nombres de lugares los tenemos en los respectivos títulos del capítulo XII:

En Sahagún se lee: "De cómo Mochtezucoma envió a uno muy principal suyo con otros muchos principales que fueron a recibir a los españoles, y hicieron un gran presente al Capitán en medio de la Sierra Nevada y el volcán".

Los colegiales escriben: "Allí se dice cómo Mochtezucoma envió como mensajero a cierto hombre, gran personaje, y otros muchos principales a que fueran a encontrar a los españoles, y en qué forma los saludaron, con qué modo dieron al capitán la bienvenida en medio del *Iztactepetl* y el *Popocatepetl*".

Podemos observar en los textos algunas clásicas modificaciones del sentido original del documento a través de: *omisiones*, *agregados* e *interpolaciones*.

He aquí algunos ejemplos de omisiones e interpolaciones:

Dicen los colegiales en el Capítulo XI: "Les dieron a los españoles banderas de oro, banderas de plumas de quetzal, y collares de oro. Y cuando los hubieron dado esto, se les puso risueña la cara, se alegraron mucho, estaban deleitándose. Como si fueran *monos* levantaban el oro, como se sentaban en ademán de gusto, como se les renovaba y se les iluminaba el corazón. Como que cierto es que eso anhelan con gran sed, se les ensancha el cuerpo por eso, tienen *hambre furiosa* de eso. Como unos *puercos hambrientos* ansían el oro." (p. 770).

Veamos de qué manera expresa Sahagún tan sugestiva escena:

"... allí los recibieron y presentaron el presente de oro que llevaban, y según que a los indios *les pareció* por las señales exteriores que vieron en los españoles, holgaron y regocijaronse con el oro, mostrando que lo tenían en mucho..." (p. 733).

Es claro que Sahagún introduce una doble manipulación al omitir por un lado las incisivas alusiones de los colegiales y por otro lado al interpolar en el texto la duda de la veracidad de lo dicho, al relativizar las aseveraciones con el "les pareció".

Encontramos el mismo procedimiento en el Capítulo XVIII. Según el texto náhuatl: "Yan enseguida a la casa de almacenamiento de Mochtezucoma... Tal como si unidos perseveraran allí, como si fueran *bestezuelas*, unos a otros se daban palmadas: tan alegre estaba su corazón.

Y cuando llegaron, cuando entraron a la estancia de los tesoros, eran como si hubieran llegado al extremo. Por todas partes se metían, todo *codiciaban* para sí, estaban dominados de *avidez*. . . Todo lo cogieron, de todo se adueñaron, todo lo arrebataron como suyo, todo se apropiaron como si fuera su suerte." (p. 777).

Esta escena la describe Sahagún sin calificativos tan denigrantes como *bestezuelas*, eliminándose igualmente las denuncias de *avidez*, *codicia* y *robo*, veámos:

"... y iban los españoles muy regocijados por pensar que allí hallarían mucho oro, y llegando luego sacaron toda la recámara del mismo Mochtezucoma donde había muchas joyas de oro y plata, y de piedras preciosas, y todo lo tomaron..." (p. 737)

Analicemos un ejemplo de agregado:

El agregado es una deformación del texto en forma más clara que el simple interpolado, el cual sólo intenta modificarlo a través de recursos elementales como el cambio de puntuación o el insertar palabras o frases. Por el contrario el agregado implica la introducción de trozos nuevos que evidencian de manera precisa la intencionalidad y direccionalidad de la maniobra de quien lo realiza.

El siguiente agregado de Sahagún (que obviamente no se encuentra en el texto de los colegiales), nos da una clara referencia de la posición ideológica del autor frente al hecho de la Conquista:

Capítulo XXXIX: "... De las cosas arriba dichas, parece claramente cuanto temporizó y disimuló el capitán D. Hernando Cortés con estos mexicanos por no destruir del todo ni acabarlos de matar:

porque según lo de arriba dicho, muchas veces pudieron acabarlos de destruir, y no lo hizo, esperando siempre a que se rindiesen, para que no fuesen destruidos del todo.” (p. 754).

Para finalizar el análisis y ejemplificación de los procedimientos debemos esbozar la *crítica por contextualización*; para ello tomaremos a otro cronista que nos ofrece excelentes posibilidades en este sentido. Se trata de Fernando de Alva Ixtlilxochitl. Aunque algo posterior a los colegiales (fines del XVI y principios del XVII), lo dicho sobre la formación de estos es válida para Fernando Ixtlilxochitl que también fue estudiante del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Manifiesta descender del señor de Tezcucoc, Ixtlilxuchitl, uno de los principales aliados de Hernán Cortés; su obra será en parte una reivindicación de sus antepasados unida al reclamo de sus “derechos” usurpados.

De esta manera explicita su objetivo: “Mi intento no es sino de hacer historia de los señores de esta tierra, especialmente de Don Fernando Ixtlilxuchitl y de sus hermanos y deudos, que están muy sepultados sus heroicos hechos, y que no hay quien se acuerde de ellos y del ayuda que dieron a los españoles. . .” (p. 496).

“Y a tiempo que era ya muerto (Ixtlilxuchitl) y sus herederos muy niños, especialmente Doña Ana y Doña Luisa que eran sus hijas legítimas pequeñitas y que no tenían a nadie de su parte, se quedó sepultado y sus descendientes pobres y arrinconados que apenas tienen casas en que vivían y ésas cada día se las quitan” (p. 493).

Es manifiesta en Ixtlilxochitl una marcada ambivalencia en lo que respecta a su relación con lo indio y con lo español; por un lado a mayor lejanía temporal de la Conquista, el proceso de internalización de los nuevos elementos culturales será más profundo, pero a la vez será más clara la actitud española de desplazar al elemento indígena o mestizo de la estructura de poder, aún cuando se trate de sus antiguos “aliados” de Conquista.

Esto se manifiesta en una aparente triple contradicción del discurso, que sin embargo adquiere coherencia y sentido en función del contexto histórico en que se sitúan el autor y sus objetivos:

1. Es clara la validación ideológica global del hecho colonial, ya que la referencia a la llegada evangélica y la presencia divina cristiana en lo acontecido es permanente: los “hijos del sol nos trajeron *la luz verdadera*, la salud de nuestras almas y la vida eterna.”

2. A pesar de lo anterior no cesa en sus acusacio-

nes en contra de la actuación “humana” y por lo tanto falible, pecaminosa e injusta de esos hijos del sol: los conquistadores.

3. Se busca a través de la apelación a la metrópoli, al rey, la “restitución” de lo que los “malos cristianos” en la Colonia les han usurpado. Para Ixtlilxochitl está claro que el grupo español dominante no es homogéneo e intenta, percibiendo una fisura entre peninsulares e indios, incidir sobre ello a fin de obtener un lugar dentro del bloque dominante; veamos en concreto la propuesta del autor:

“ . . . ; y Ixtlilxuchitl, desde que salieron de Tezcoco Cortés y los demás, vino con ellos y se halló personalmente en todos los ochenta días que duró la guerra de México sin faltar uno tan sólo, siendo el primero en todas las ocasiones como buen capitán, arriesgando su vida muchas veces por librar a los españoles de sus enemigos los mexicanos, que si no fuera por él y sus hermanos, deudos y vasallos, hubo ocasiones en donde podían matarlos sin que quedase uno tan sólo. . . , y me espanta de Cortés que, siendo este príncipe *el mayor y más leal* amigo que tuvo en esta tierra, *que después de Dios* con su ayuda y favor se ganó, no diera noticia de él y de sus hazañas y heroicos hechos siquiera a los escritores e historiadores para que no quedaran sepultados, ya que *no se dio ningún premio*, sino que antes *lo que era suyo* y de sus antepasados *se les quitó*, y no tan solamente esto, sino que aún unas casas y unas pocas de tierras en que vivan sus descendientes aún no se las dejaron, lo cual *si diera aviso de todo ello al emperador* nuestro señor, yo entiendo que no tan sólo *le confirmara lo que era suyo* y de sus antepasados sino que le hiciera muchas mercedes y muy señaladas: . . .” (pp. 467-468).

Los tres puntos enunciados y que se expresan claramente en el trozo, constituyen un cuerpo de hipótesis a partir de los cuales podemos repensar la conformación de la nueva sociedad colonial a partir de la Conquista; sin embargo la intención es simplemente dejar abierta la problemática a la investigación histórica y retomar algunos de los planteamientos del propio Ixtlilxochitl que nos permitan comprenderlo. La misma problemática, pero elaborada en términos de mayor exquisitez literaria, la encontramos en un trozo que estimo valiosísimo pues, además del planteamiento ideológico-político encontramos, al analizarlo, una gran cantidad de modelos culturales europeos que Ixtlilxochitl refuncionaliza como “indígenas”. El relato se sitúa en la descripción de la escena que habría motivado a Cortés a

asesinar a los vencidos "señores" de Tenochtitlan, Tlatelolco y Tezcuco (este último estrangulado, sería el hermano-enemigo de Ixtlilxuchitl a la vez que antepasado de Ixtlilxochitl) durante la frustrada expedición a las Yhueras. La situación es que luego de largas privaciones en las que comen mejor los "caballos que los reyes", se les comunica a los principales prisioneros que la expedición no continuará su marcha. lo que les produce una profunda alegría manifiesta en un diálogo que, al ser tomado por Cortés como una confabulación, los llevará a la muerte. No nos interesa acá tratar acerca de la veracidad histórica del hecho sino ver el funcionamiento de los modelos internalizados, a través de la contextualización. Aunque algo extensa, la cita reúne suficientes méritos para transcribirla de manera completa.

"Cortés les había dicho que desde Acalan se habían de volver sin pasar más adelante y así estaban todos contentos, y los reyes estaban en buena conversación burlándose los unos a los otros. Coluanacochtzin dijo al rey Quauhtemoc entre burlas y chocarrerías: "señor, la *provincia* que vamos a conquistar será para mí, pues como sabe *vuestra alteza*, que la ciudad de Tezcuco y mis reinos son siempre preferidos en todo según las leyes de mi abuelo Nezahualcotzin sobre las capitulaciones que hizo con su tío Izcohuatzin antepasado de vuestra alteza." Respondió riéndose el rey Quauhtemoc: "en estos tiempos, señor, sólo nuestros ejércitos iban y era bien que fuese primero para vuestra alteza pues la ciudad de Tezcuco es nuestra antigua patria, y de donde procede nuestra estirpe y linaje, más ahora nos ayudan nuestros hijos del sol; por lo mucho *que mi me quieren*, será para mí *corona real*." Saltó Tetzlepanquetzatzin y dijo: "no señor, y ya que va todo al revés, sea para mí, pues Tlacopan y el reino de los tepanecas *era el postrero* en las reparticiones, *será ahora el primero*. Temilotzin, general del reino de México y uno de los grandes y el más principal, que se intitulaba tlacatécatl respondió suspirando y dijo: "¡ah señor! cómo se burlan vuestras altezas sobre *la gallina que lleva el codicioso lobo* y que no hay cazador que se las quite, o como el *pequeño pollo* que se lo arrebató *el engañoso halcón* cuando no está allí *su pastor*, por más que lo defienda la madre como lo ha hecho mi señor el rey Quauhtemoc (que) como buen padre defendió su patria, pero el *imperio* chichimeca *careció de la paz y la concordia* que es buen pastor en los reinos, y *nuestra soberbia y discordia* nos entregaron a manos de estos extranjeros para *padecer los largos y ásperos caminos*, las hambres, fríos y

otras mil calamidades que padecemos, *desposeídos* de nuestros *reinos y señoríos*. . . pero todo lo podemos dar por bien empleado, pues *estos nuestro amigos*, los hijos del sol, *nos trajeron la luz verdadera, la salud de nuestras almas* y la vida eterna que tan lejos estábamos de ella, gozando la gloria del mundo con las *horribles tinieblas*, haciendo lo que *nuestros falsos dioses* nos mandaban, sacrificando nuestros *prójimos*. . . íbamos en los *abismos del infierno*. . . y hagamos lo que hace Ixtlilxuchitl que no verán vuestras altezas señal de tristeza en su rostro, y e^l primero en los trabajos, que por esta buena ley *ti* olvidada su patria, deudos y amigos, y oigan *atentamente a los sacerdotes cristianos* y verán como *esto que digo* ser todo verdad, cuando nos predicán por lengua de los frailes." Otras muchas razones dijo este señor, de lo cual se enternecieron todos y les dieron las gracias de sus buenos consejos. Otros señores estaban en esta plática, que por todos serían hasta nueve, dieron también sus razones y se holgaron, *y cantaron romance*, para este propósito, y que profetizaban todas las cosas que ellos veían y padecían, compuesta por los filósofos antiguos." (pp. 501-502).

A partir de los subrayados surgen claramente algunos de los modelos utilizados por el cronista:

La escena está compuesta como una verdadera pieza teatral; el primer momento es la presentación de los personajes, que exponen el nudo de sus tragedias, planteando así a través del diálogo (instrumento literario fundamentalmente dramático) la médula del conflicto; se cierra la escena con una voz que llama a la serenidad y a la concordia con el acuerdo de todos, el desenlace es un cántico de paz. La estructura manifiesta claramente un dominio que nada envidia a los dramaturgos de su época, y en particular del género de los autos sacramentales de los que al menos uno fue traducido por Ixtlilxochitl.

También se hace evidente una categorización de la sociedad de acuerdo a los parámetros europeos a través de la utilización de términos como: rey, reyes, vuestra alteza, señoríos, provincia, corona real, imperios, patria, etc.

Encontramos metáforas extraídas sin duda de textos religiosos tales como "era el postrero en las reparticiones será ahora el primero" que es una clara refuncionalización del "los últimos serán los primeros", o en frases que retoman imágenes bíblicas de "pastor de reinos" o los conceptos cristianos de "prójimo" y "abismos del infierno".

Incluso llama la atención del lector el elegante manejo del humor en toda la pieza y en particular la



fina ironía que pone en boca de Quauhtemoc al referirse al trato que le prodigan los españoles: “más ahora nos ayudan nuestros hijos del sol; por lo mucho que a mi me quieren”; difícilmente podemos imaginar al personaje que poco después sería estrangulado, utilizando giros expresivos que pertenecen evidentemente a concepciones europeas.

Otro tipo de modelo literario utilizado es el de la fábula europea: lo vemos en las comparaciones de lo acontecido a la gallina, el lobo y el cazador o al pollo y el halcón; como corresponde al estilo literario de estas situaciones se sacan las consabidas moralejas de lo que sucede a los soberbios, los que carecen de concordia y de paz. Y es justamente esta situación de padecimientos y males lo que posibilitará la purificación del pecado de haber obedecido a los antiguos “falsos dioses”. El mecanismo pecado-culpa-castigo-perdón, está claramente esbozado y permitirá a un Ixtlilxochitl, liberado ya de los culpas de sus ancestros a través de los sufrimientos de estos, convertido y de origen “noble”, la fundamentación teológica de su “igualdad” con los cristianos españoles. De esta manera podrá exigir la reparación de la injusticia cometida en la desposesión de sus bienes, tierras y casas.

Para concluir estimo convenientes algunas observaciones que surgen de lo acotado. Está claro que los textos mencionados poco nos informan sobre el hecho del que dicen hablar: la Conquista; los colegiales cercanos en el tiempo, pero con un importante grado de distancia cultural por su formación europea, tal vez son los que mayores datos al respecto nos pueden brindar, pero su relato no puede ser considerado en absoluto una “visión indígena” de la Conquista en términos de la conversación de una “pureza esencial y prehispánica”. Más bien nos informan sobre ellos la educación adquirida, la viva tensión entre el pasado muy inmediato y la nueva realidad histórica que ha modificado definitivamente y en forma progresiva la totalidad de la sociedad india, generando por consiguiente productos humanos nuevos.

Sahagún todavía nos informa menos sobre la Conquista, pues lo que el fraile realiza es un claro reprocesamiento de la información obtenida desde la única óptica que le era posible: la de un sacerdote franciscano del siglo XVI que no vivió la Conquista y que llega a Mesoamérica con un proyecto evangelizador. Por su parte Ixtlilxochitl, a casi un siglo de distancia de los acontecimientos, nos relata una historia que difícilmente puede proporcionar información acerca de la Conquista.

Estas aseveraciones nos remiten a la pregunta: si las fuentes no nos informan sobre lo que dicen hablar, ¿cuál es el aporte que realizan?

Para responderla parto de la siguiente premisa: la perspectiva y el punto de vista que puede expresar cualquier hombre van a estar permeados de los elementos culturales, geográficos, lingüísticos, de pertenencia a grupos (familiar, profesional, de sector, de clase) etc. de una determinada época; es decir van a estar determinados históricamente y no van a tener otra posibilidad que la de hablarnos *desde y de* su momento y su situacionalidad. Es así que Ixtlilxochitl si sabemos preguntarle sobre determinadas problemáticas, nos habla de la colonia y el hombre de principios del siglo XVII; Sahagún y los colegiales nos ofrecen la posición que distintos actores y grupos sociales tenían frente al hecho de la instauración colonial española. En definitiva esto significa que, pese a todas las limitaciones anunciadas, e incluso tal vez a pesar de ellos mismos, los cronistas, si sabemos cuestionarles, nos otorgarán información que nuestro presente les pide y que probablemente nunca pensaron ofrecer de manera consciente.

El cerebro de los hombres fósiles*

Yves Coppens**

Traducción: Pantxika Cazaux

En primer lugar, quisiera agradecer profundamente al decano Guy Lazorthes la oportunidad y el privilegio que me ha concedido de iniciar hoy la serie de conferencias acerca del cerebro. A manera de introducción, desearía presentar algunas consideraciones en torno a lo que se puede decir del encéfalo de los *Hominidae* fósiles y de su evolución.

En efecto, debo precisar que bajo esta terminología poco ortodoxa de cerebro entiendo, por supuesto, encéfalo; sin embargo, hablaré esencialmente del telencéfalo. Debo señalar también que con el término de "Hombre fósil", utilizado deliberadamente para no imponer ningún tipo de nomenclatura en el título, entiendo *Hominidae*, es decir: una familia de Primates superiores que aparece durante el Plioceno en Africa oriental, incluso tal vez durante el Mioceño superior, que se extiende al conjunto del Viejo Mundo en los primeros tiempos del Pleistoceno y al resto del mundo durante el pleistoceno superior. Se ha pensado que varios fósiles más antiguos eran susceptibles de pertenecer a esta familia: pero, ya que de momento esto no se ha demostrado claramente y que, de todas maneras, estos fósiles no están representados por restos suficientes para que se pueda decir algo acerca de su encéfalo, no los tomaré en cuenta en este trabajo.

Por consiguiente, en esta ponencia la familia de

los *Hominidae* se limita a tres géneros sucesivos y en parte simpátricos.

1) Un primer género, que aún no tiene nombre, pero que llamaremos pre-*Australopithecus* para mayor comodidad en la exposición, conocido en Tanzania, Kenia y Etiopía con antigüedad de entre 4 millones de años por lo menos (aunque quizás 5 ó 6 millones) y 2 800 000 años aproximadamente; este género está representado por una sola especie (Coppens, en prensa, *b*). Se trata, *pro parte* del Homínido llamado *Australopithecus afarensis* y que el autor de este artículo piensa debería elevarse al rango de un nuevo género.

2) El género *Australopithecus* encontrado en Africa del Sur, en Tanzania, Kenia y Etiopía cuya antigüedad oscila entre 3,5 millones de años y quizás algo menos de 1 millón; este género está representado por tres especies: *Australopithecus africanus* en Africa del Sur y del Este, *Australopithecus robustus* en Africa del Sur y *Australopithecus boisei* en Africa del Este.

3) Y el género *Homo*, que quizás apareció hace 4 millones de años en Africa del Este (Kenia, Etiopía) y del cual conocemos tres estados morfológicos sucesivos que se denominan "especies" y que son: *Homo habilis*, *Homo erectus* y *Homo sapiens* (Coppens, en prensa, *a*).

Filogenéticamente pienso que estos tres géneros pre-*Australopithecus*, *Australopithecus* y *Homo* se suceden pero que las especies conocidas de los dos primeros no participan de esta sucesión; lo que quie-

* Ponencia presentada el 12 de enero de 1981 en la Academia de Ciencias del Instituto de Francia.

** Museo del Hombre. París.

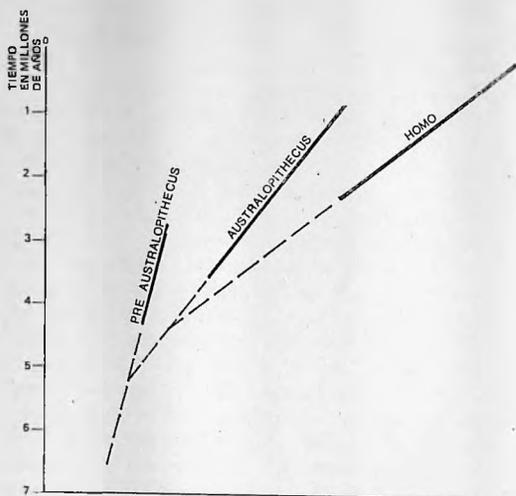


Figura 1. Filogenia de los homínidos *pre-Australopithecus*, *Australopithecus* y *Homo*.

ro decir es que *pre-Australopithecus* ha de estar en el origen de *Australopithecus* y que *Australopithecus* en el origen de *Homo*, pero estas descendencias se producen durante períodos que aún no nos han proporcionado fósiles, entre 5 y 6 millones de años en cuanto a la primera y 4 a 5 millones en relación a la segunda: la única especie conocida de *pre-Australopithecus* representa muy probablemente una ramificación sin salida al igual que la extremidad de la ramificación de los *Australopithecus* descritos, siendo los *Australopithecus africanus* la parte común y los *Australopithecus robustus* y *Australopithecus boisei*, las ramas.

¿Qué sabemos ahora acerca del encéfalo de estos *Hominidae* y su evolución durante los últimos 4 millones de años? El encéfalo no se fosiliza; por consiguiente, sólo se le puede estudiar de manera indirecta. Sin embargo, ya que los huesos del cráneo delimitan una cavidad donde estuvo contenido, la medida del volumen de esta cavidad, el estudio de la forma de sus pliegues y del trazado de las huellas que dejaron los vasos sanguíneos sobre su superficie, permiten descubrir cierta cantidad de sus rasgos y tratar de reconstituirlo.

I. La medición del volumen de la cavidad endocraneal es la primerísima operación a la cual se dedica el paleontólogo. Esta medida se puede calcular sea

directamente, por ejemplo llenando la cavidad con semillas y calculando el volumen de semillas utilizadas, sea indirectamente, sacando un molde de yeso o de plástico de la cavidad y calculando el volumen por medio del desplazamiento de agua. Pero, antes de analizar los resultados de esta primera medida, hay que entender cuál es su significación. En efecto, hay que precisar que el volumen obtenido es el de la cavidad endocraneal y no el del encéfalo; entre el encéfalo y la cavidad craneal se encuentran las meninges, el espacio subaracnoideo, las venas, las arterias cerebrales y cerebelosas, los senos y los lagos venosos, los doce pares de nervios craneales desde su aparente origen hasta su desaparición en los diversos forámenes y canales óseos así como el volumen ocupado por la sangre y por el líquido cefalorraquídeo; ahora bien, estos líquidos, estos órganos o porciones de órganos representan un volumen que varía según la edad y el tamaño y del cual diversos autores analizan la importancia: en 1927, Brandes calculaba que representaba un 10% del volumen total de la cavidad. En 1955, Mettler lo calculaba en un 33,33%; en 1941 los *tabulae biologicae* determinaban un 5,7% para un recién nacido, 25% para un niño de 1 año y 20% para un adolescente de 20 años. De todos modos, como no se puede conocer el porcentaje del volumen endocraneal ocupado por el encéfalo de *pre-Australopithecus* o de *Australopithecus*, por ejemplo, esta digestión nos permite tan sólo conocer mejor los límites de la significación de las cifras obtenidas por medio de esta medida llamada de "capacidad endocraneal".

Veamos ahora, las medidas propiamente dichas. La única medida realizada sobre *pre-Australopithecus* la efectuó Ralph Holloway con un pedazo de cráneo adulto descubierto en Harar, en Afar Etiopía; su estimación, extrapolada, es inferior a 400 cm³. Se trata de un dato aún inédito (R. Holloway, comunicación personal). Por otra parte se han realizado numerosas medidas con los cráneos de *Australopithecus* (Broom y Schepers. 1956; Holloway, 1970, 1973, 1975, 1976; Tobias, 1971; Falck, 1980 a y b); 11 cráneos se han podido calibrar cuidadosamente: 7 de *Australopithecus africanus*, 1 de *Australopithecus robustus*, 3 de *Australopithecus boisei*. Las cifras promedio obtenidas son las siguientes:

- 442 cm³ para los *Australopithecus africanus*;
- 530 cm³ para los *Australopithecus robustus*;
- 513 cm³ para los *Australopithecus boisei*.

Podemos decir que la capacidad endocraneal de *Australopithecus* se sitúa entre 400 y 550 cm³ más

o menos y que la de la especie antigua y ancestral *Australopithecus africanus* es sensiblemente inferior en relación a la de las especies-hijas, a la vez más recientes, más progresivas y más especializadas, *Australopithecus robustus* y *Australopithecus boisei*.

Aunque apenas empezamos a conocer esta forma antigua del género *Homo*, denominada *Homo habilis*, se han podido estudiar sin embargo, 5 cráneos; todos provienen de África oriental y tienen una capacidad endocraneal promedio de 638 cm³, oscilando entre 500 y 750 cm³ (Tobias, 1971; Holloway, 1973, 1975 y 1976). La siguiente especie, *Homo erectus*, está, como podemos imaginar, mucho mejor representada; en efecto, se encuentra a lo largo de 1,5 millones de años, incluso tal vez más, en los tres continentes del Viejo Mundo. Se han calibrado más de 20 cráneos que pertenecen a esta época. Miden menos de 800 cm³ en el caso de los más viejos y más de 1 200 cm³ en el caso de algunos que tienen menos de 500 000 años. Por ejemplo, mencionemos los 1 067 cm³ del famoso cráneo 9 de Olduvai en Tanzania, los 945 cm³ del de Salé en Marruecos, los 815, 855, 900, 1 004 y 1 059 cm³ de los seis cráneos de Java, los Pitecántropos, los 780 cm³ del cráneo más viejo de *Homo erectus* de China, el de Lantiau, 915, 1 015, dos veces 1 030 y 1 225 cm³ de los cinco cráneos medibles de *Homo erectus* de Chou Kou Tien, los Sinántropos, 1 160 para el Hombre de Tautavel en los Pirineos Orientales, etc. (Weidenreich, 1941; Woo, 1966; Tobias, 1971; Holloway, 1973, 1975, 1976; Jaeger, 1975 y Lumley, comunicación personal).



Figura 2. Cráneo tipo de la especie tipo *Australopithecus* (descubierto en 1924 en Taung, África del Sur), cara ósea y molde endocraneal natural de un niño de 5 a 6 años.

No tendría ningún sentido establecer una media y una variación para el conjunto de *Homo erectus*, tan ampliamente extendido en el tiempo y en el espacio. Sin embargo, no hay que olvidar la indiscutible aceleración del crecimiento de la capacidad endocraneal durante ese período, ya que se duplica en 1 millón de años mientras que su progresión de pre-*Australopithecus* a *Australopithecus* y de *Australopithecus* a *Homo habilis* había sido leve. Después llega de manera imperceptible el *Homo sapiens*, hasta el punto de que el límite entre *Homo erectus* y él varía, variación notable según algunos autores; los más antiguos *Homo sapiens* tienen una capacidad de alrededor de los 1200-1400 cm³; por ejemplo: Fontchevade II en Charente: 1 450 cm³. Omo II en Etiopía: 1 435 cm³. Ngaloba en Tanzania: 1 200 cm³; ahora bien, estos tres fósiles tienen más de 100 000 años (Piveteau, 1957; Leakey, Butzer y Day, 1969; Day, Laekey y Magori, 1980); por su parte el Hombre actual demuestra una capacidad que varía de manera extraordinaria, desde 1 000 a más de 2 200 cm³, o sea más del doble, con una media del orden de 1 350 cm³; entre ambos se intercala, en Europa y en Medio-Oriente, el Hombre del Neandertal, actualmente considerado una sub-especie del *Homo sapiens* y cuyas capacidades, netamente inferiores a la media, han extrañado siempre a los autores: el Hombre del Monte de Circeo en Italia tiene 1 550 cm³, el Hombre de la Chapelle-aux-Saints en Corrèze, 1 625 cm³, el Hombre de la Ferrassie en Dordogne, 1 690 cm³ (Piveteau, 1957).

Es evidente que el simple análisis de la variación del volumen cerebral del Hombre actual, la cual aparentemente no se acompaña nunca de una variación correspondiente de la inteligencia cualquiera que sea la definición que se le de a esta palabra, conduce a reflexionar en torno al valor de esta medida. Además, es imposible saber si este aumento de la capacidad se traduce en un aumento de la cantidad de neuronas o un aumento de su tamaño, un aumento de la cantidad de neuritis, su alargamiento, su ensanchamiento o la ramificación de sus dendritas o bien un aumento de la cantidad de su neuroglia. Muchos autores que se apoyan en observaciones hechas a partir del estudio de cerebros de animales contemporáneos, piensan que se trata más bien de una hipertrofia de los elementos; en efecto, los grandes cerebros en la naturaleza actual presentan rasgos celulares y químicos característicos; las neuronas hubieran crecido mientras su densidad hubiera bajado y el campo dendrítico local así como la cantidad de células de la neu-

rogia hubieran aumentado. Por consiguiente, se trataría de una reorganización de los elementos que acarrearía un aumento de la cantidad de contactos sinápticos y una complicación en el sistema nervioso. Es por eso que, según Ralph Holloway, hacer comparaciones únicamente en base a las capacidades endocraneales no significa nada (Holloway, 1975). Sin embargo, nos parece interesante retener este indiscutible aumento del volumen endocraneal con el tiempo, primero lento, en la época de pre-*Australopithecus*, de *Australopithecus* y de *Homo habilis*, después acelerado en la época del *Homo erectus* y que prosigue todavía un poco con los primeros *Homo sapiens* pero llega a un momento en que da la impresión de que se aminora, de que se llega a un escalón e incluso, en el caso de algunos autores, a una especie de regresión con el *Homo sapiens sapiens* (Tobias, 1971, 1980). Como sabemos que esta progresión se produce mientras se efectúan otras transformaciones morfológicas notables que acompañan modificaciones del comportamiento así como la aparición y el desarrollo del fenómeno cultural, sería realmente muy extraño que estuviera totalmente desprovista de significación.

Pero, por supuesto, la utilización de esta medida no se limita a tomarla en consideración como valor absoluto. En efecto, nos hemos dado cuenta de que algunos volúmenes y pesos encefálicos de bastantes animales rebasaban los del Hombre: los Elefantes, los Cetáceos, por ejemplo, tienen un encéfalo más voluminoso y más pesado que el del Hombre y es interesante observar que la mayor capacidad endocraneal registrada en un Gorila rebasa las capacidades de pre-*Australopithecus*, de *Australopithecus* e incluso la capacidad media de *Homo habilis* ya que llega a los 752 cm³ (Schultz, 1962). Sin embargo, tenemos que decir que es sólo un registro y que las cifras promedio son de 455 cm³ para los Gorilas hembras y de 534 cm³ para los machos. A partir de Cuvier, se han empezado a buscar las relaciones entre el peso del encéfalo y otros parámetros, por ejemplo, el peso del cuerpo; el peso del encéfalo del Brontosaurio representa 1/100 000 del peso de su cuerpo; el de la Ballena, 1/10 000; el del Elefante, 1/600; el del Gorila, 1/200 y el del Hombre tan sólo 1/45, pero el del Ratón no representa más que el 1/40 del peso de su cuerpo y el de algunos Monos sur-americanos, Saimiri o Ouistiti, el 1/12. Esto significa simplemente que las especies se clasifican en relación inversa a su tamaño (Bauchot y Platel, 1973).

Se intentó entonces relacionar el peso del encéfalo con la superficie del cuerpo ya que un individuo entra en relación con el mundo exterior por medio de la superficie de su cuerpo; ahora bien, nos dimos cuenta de que la superficie estaba relacionada con el peso; Snell, en 1892, logró establecer la fórmula $Pe = kPs^{\alpha}$ en la cual k representa el "factor psíquico" independiente del peso del cuerpo y α , aproximadamente igual a 0,66, el coeficiente que vincula el peso del cuerpo a la superficie. Esta fórmula fue utilizada más o menos afortunadamente por Eugène Dubois, famoso antropólogo holandés que denominó al factor psíquico el "coeficiente de cefalización" (Dubois, 1897), y después por Louis Lapicque en Francia así como por muchos autores de principios de siglo hasta que Von Bonin (1937, 1963), tuvo la idea de acercar esta fórmula a la ley de desarmónia o ley de alometría que Huxley y Tessier habían expresado ya desde 1920 (Huxley, 1924; Huxley y Tessier, 1936); esta ley dice que dentro de un conjunto de individuos de una misma especie, el crecimiento relativo de dos órganos X e Y se traduce por la fórmula $y = bx^a$, en la que y representa la dimensión del órgano Y y x la del órgano de referencia X. La curva de esta función, en coordenadas logarítmicas, es una recta de pendiente a cuya ordenada para $x = 1$ es $\log. b$; el método estadístico de regresión, permite determinar con exactitud el valor de a ; Von Bonin demostró de esta manera que la alometría de crecimiento de los individuos de una misma especie podía trasponerse al conjunto de las especies de un grupo y convertirse en una alometría de filiación.

Hoy en día se han retomado las investigaciones en Francia y Alemania de manera mucho más rigurosa con Roland Bauchot de la Universidad de París-VII y Heinz Stephan del Instituto Max-Planck de Frankfurt (Bauchot y Stephan, 1969; Bauchot y Platel, 1973); estos investigadores emplean desde ahora el término "coeficiente de encefalización" o coeficiente k y muestran, de manera espectacular, que su crecimiento está relacionado con diversas adaptaciones biológicas; así sabemos que los primates diurnos están más encefalizados que los nocturnos, las especies sociables más que las solitarias, los frugívoros-omnívoros más que los que comen hojas, las especies terrestres más que las arborícolas. Este método de estudio de la encefalización, que se encuentra en pleno desarrollo, parece ser particularmente útil para la investigación acerca de los niveles evolutivos alcan-

zados por las distintas especies estudiadas; además, puede aplicarse a la paleontología desde que el americano Jerison encontró cómo vincular, de manera aparentemente satisfactoria, por lo menos en el caso de los Mamíferos, el volumen del endocráneo con el peso del encéfalo separado por una simple diferencia del 6%, a beneficio del volumen (Jerison, 1963, 1973). Pero, si bien el volumen endocraneal de un fósil permite hacer una estimación acerca del peso de su encéfalo, sigue siendo difícil sin embargo calcular el tamaño de este fósil y el peso de su cuerpo, aunque esto se haya intentado varias veces (Mac Henry, 1975).

En las comparaciones entre el peso encefálico y la longitud total del cuerpo o, en el caso del hombre, su tamaño (altura), también se ha tratado de establecer una correlación a veces estrecha entre esta dimensión lineal y el peso somático (aunque no es más que una variante de lo anterior). Pero también se ha tratado de relacionar la longitud del hipotálamo con la del encéfalo, el peso de la médula espinal con el del encéfalo, la capacidad endocraneal con la superficie del *foramen magnum*, etc. (Tobias, 1971).

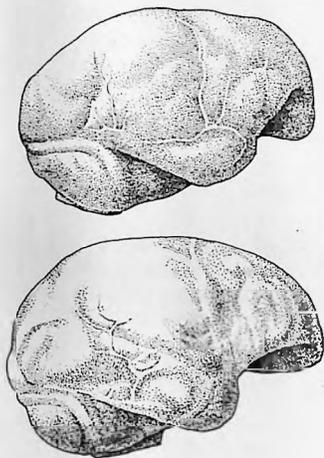


Figura 3. Arriba, molde endocraneal de Chimpancé (*Pan troglodytes*) y abajo, de *Australopithecus africanus*. Se observa la mayor altura del endocráneo del *Australopithecus*, sobre todo en la región parietal. La superficie orbital de los lóbulos frontales del *Australopithecus* está, además, desplazada hacia abajo; finalmente, el sulcus lunatus del *Australopithecus* parece delimitar un lóbulo occipital mucho más reducido que el del Chimpancé (según Holloway, 1974).

Estas cifras de capacidades han llevado también a otro tipo de cálculo; en efecto, para algunos autores, el encéfalo se compone de dos partes, una de ellas efectivamente vinculada al peso del cuerpo y la otra independiente de éste. Ahora bien, estos autores piensan que pueden estimar cuál es la cantidad de células nerviosas de cada una de estas dos partes (Jerison, 1963). Por lo tanto, los grandes Monos africanos tendrían de 2 mil cuatrocientos millones a 3 mil seiscientos millones de neuronas que corresponden a la segunda parte del encéfalo y el Hombre tendría más de 8 mil millones. Phillip Tobias (1971) adoptó este método y lo aplicó a los *Hominidae*; llega a la cifra de 3 mil novecientos millones y 4 mil quinientos millones para *Australopithecus africanus*, de 4 mil doscientos millones para *Australopithecus boisei*, de 5 mil doscientos millones y 5 mil cuatrocientos millones para *Homo habilis*; 5 mil setecientos millones y 8 mil cuatrocientos millones para *Homo erectus* y hasta 8 mil novecientos millones para algunos *Homo sapiens*. Sin embargo, ya que el método no toma en cuenta las densidades diferenciales de neuronas según las regiones del encéfalo, ni tampoco la relación entre neuroglia y neuronas, ni el tamaño de las neuronas, ni la longitud y la complejidad de sus neuritis, se puede criticar fácilmente. Digamos que se trata de una extrapolación que quizás arroje alguna estimación en relación al desarrollo cortical.

II. Después de la medida de la cavidad endocraneal y los distintos ejercicios que ha propiciado y sigue propiciando, el segundo paso que puede dar el paleontólogo es estudiar cómo se llena esta cavidad endocraneal.

Aunque sepamos perfectamente bien que el molde natural o artificial del endocráneo corresponde sólo de manera aproximada a la forma del encéfalo y que su interpretación tiene que ser por lo tanto particularmente prudente, no podemos dejar de notar la existencia de cierta cantidad de caracteres que, a lo largo de los años y de los *phyla* se evidencian y se acentúan. La Anatomía comparada y la Embriología representan por supuesto un apoyo muy valioso para tratar de aclarar cuál es la significación del desarrollo de una zona y de la reducción de otra, de la aparición de un pliegue suplementario o la de una nueva circunvolución; por ejemplo, la complicación de la girencefalia se produce, en efecto, en un orden definido, como un reflejo relativamente fiel de la organización profunda. Sin embargo, se impone hacer una

advertencia: existen efectos profundos distintos que se traducen a veces en la superficie en una morfología similar. "El talento del paleoneurólogo — escribe Jean Anthony— no logrará probablemente nunca captar todos los matices de la evolución en los moldes." (Anthony, 1955).

Y no obstante, es imposible dejar de notar algunas transformaciones en esta morfología externa del endocráneo desde pre-*Australopithecus* hasta *Homo sapiens* (Holloway, 1974, 1975), aunque algunos autores pongan en duda estas observaciones (Falck, 1980 a y b). En primer lugar, la altura del cerebro sobre el cerebelo no deja de crecer a lo largo de los años y de las formas sucesivas, especialmente en las zonas parietal y temporal y, de todos modos, siempre es mayor en los Homínidos que en los Póngidos.

Los polos anteriores de los lóbulos temporales son claramente cada vez mayores y cada vez más redondos mientras se desarrolla también la orilla inferior de este mismo lóbulo.

La corteza, particularmente la del lóbulo frontal, está cada vez más cargada de surcos y de pliegues.

La superficie orbital del frontal está doblada hacia abajo y no tiene la forma puntiaguda del rostro olfativo de los Póngidos.

La tercera circunvolución frontal inferior, que tiene a la izquierda el área de Broca, parece desarrollarse y cargarse de circunvoluciones desde la etapa *Australopithecus*.

El surco semilunar o *sulcus lunatus*, que orla hacia adelante el área visual, da finalmente la sensación de migrar hacia atrás bajo la expansión de la zona de asociación parietal, expresando una notable reducción relativa del lóbulo occipital.

Si bien es cierto que se asiste a la acomodación progresiva de algunos de estos rasgos, hay que decir sin embargo que uno de los resultados más importantes de esta investigación fue constatar que de manera general, esta organización, característica del Hombre, en oposición a la de los grandes Monos, se había establecido prácticamente a partir del más antiguo de los *Australopitecos* y probablemente desde el pre-*Australopiteco*. A este respecto, es interesante notar una vez más que gran cantidad de paleontólogos, contrariamente a los bioquímicos, tienden a empujar en el tiempo al presumible ancestro común de los Póngidos y de los Hombres.

Por supuesto, se han realizado numerosas medidas clásicas a lo largo de estas investigaciones morfológicas, medidas de longitud, de anchura y de altura, de cuerdas y de arcos así como el establecimiento de

relaciones susceptibles de ayudar en la descripción del complejo volumen que constituye un endocráneo. Pero, ante las dificultades que se presentaban para cuantificar estas observaciones, Ralph Holloway se lanzó a una operación importante que todavía no ha finalizado, acerca de medidas estereométricas nuevas (Holloway, por publicarse). Este método consiste en efectuar, de 10° en 10° , secciones imaginarias verticales que pasan todas por un centro, definido como el punto medio exacto entre los polos occipital y frontal en el plano sagital mediano, y secciones horizontales perpendiculares a las precedentes y después, marcar en la superficie del endocráneo estudiado cada intersección entre estas dos series de cortes; esto nos proporciona alrededor de 300 puntos y 300 distancias entre estos puntos y el centro; son estas distancias radiales las que, tratadas con un análisis estadístico multivariado, describen las diferentes regiones y su transformación. Cada distancia se convierte en su logaritmo así como el volumen endocraneal; las relaciones entre distancia radial y volumen endocraneal se organizan por consiguiente en la ecuación siguiente:

$$\text{distancia radial} = k \times \text{volumen endocraneal } a$$

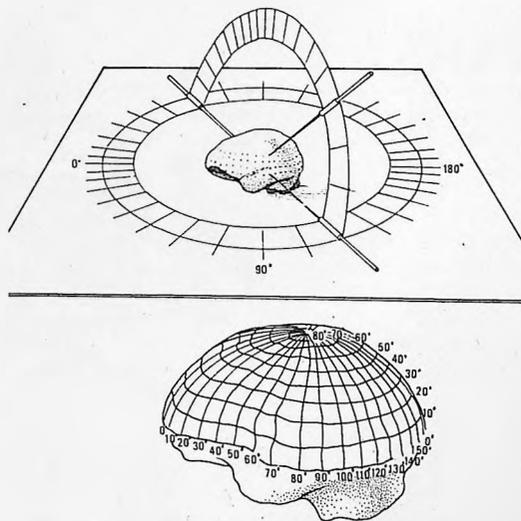


Figura 4. Método estereométrico utilizado por R. Holloway. Arriba, equipo. Abajo, molde endocraneal que muestra las secciones de 10° en 10° (según Holloway, en prensa).

Esta ecuación se utiliza para calcular empíricamente el valor esperado de distancias radiales de cada uno de los puntos de la muestra para cada medida de distancia radial real. Después, cada uno de los valores teóricos que se obtienen por este medio se sustraen del valor real medido, proporcionando cada vez un "residuo". Los primeros resultados demuestran que las distancias radiales están alométricamente vinculadas al tamaño del endocráneo, cosa previsible por lo demás. Pero estos resultados demuestran también que cada especie tiende a tener un "residuo" propio, sin relación alguna con el volumen del endocráneo.

Desde el punto de vista morfológico, se destacan también dos rasgos principales: el desarrollo de las zonas de asociación posterior, lóbulo parietal inferior y lóbulo temporal posterior y el desarrollo de la zona prefrontal anterior, las áreas de Broca y de Wernicke.

Pero por supuesto, este método es también criticable: en primer lugar se puede discutir acerca del punto central escogido y las cifras residuales que, claro está, dependen del tamaño de la muestra, se pueden considerar relativas. No obstante, este método presenta la ventaja de proporcionar informaciones más rigurosas acerca de algunas transformaciones locales del endocráneo: las tendencias que el método ha permitido poner en evidencia son de gran interés, entre ellas podemos citar: el desarrollo de las zonas temporales inferiores contempladas a menudo como implicadas en los mecanismos de la memoria así como el de las zonas frontales inferiores implicadas en el mecanismo de la palabra.

Dado que la Embriología nos ha enseñado por otra parte que el desarrollo del cráneo óseo está probablemente inducido por el desarrollo del encéfalo, las transformaciones morfológicas del cráneo representan también para nosotros importantes indicadores en relación a lo que ocurre en el endocráneo. Ahora bien, de pre-*Australopithecus* a *Australopithecus* y de *Australopithecus* a *Homo*, se pueden seguir fácilmente las transformaciones del cráneo óseo, los cambios de proporciones, el crecimiento de las zonas parietales y temporales, lo abombado de la región frontal, la ascensión de la bóveda como si estuviera bajo el efecto de un empujón interno irresistible. Cuando el paleontólogo no dispone de otros elementos para juzgar del grado de evolución del encéfalo, esta información proporcionada por el hueso posee evidentemente algún interés.

III. Una tercera aproximación consiste en recons-

truir el trazado de la irrigación sanguínea de las meninges; en efecto, la red de los vasos y de los senos intra-duro-meníngeos se imprimen a menudo de manera muy fiel en la parte cortical interna de los huesos de la bóveda del cráneo, y cualquier tipo de molde endocraneal natural o artificial restituye, por supuesto en relieve, este trazado en la superficie. Del conjunto de los vasos de las meninges, venas y arterias de las meninges anteriores, pequeña meninge, meninges medias, meninges posteriores, solamente el sistema medio de las meninges aparece claramente; por consiguiente, aquí sólo hablaremos de él. Sabemos que para el Hombre moderno, comprende tres ramas principales: una rama anterior o bregmática, una media u obélica y una posterior o lambdática. A la rama bregmática que a veces se desarrolla tanto que llega a convertirse en un verdadero seno, llamado seno de Breschet, se une una red muy densa de vasos más o menos anastomosados que cubre la zona frontal. En cuanto a la rama lambdática, permanece unida al seno lateral por medio de otro seno llamado petro-escamoso.

El estudio de las huellas de esta vascularización, que se hace con cada descubrimiento pero que en Francia ha retomado recientemente de manera sintética Roger Saban, parecen ser muy interesantes en sus transformaciones, cualquiera que sea la significación de éstas (Saban, 1977, 1980, a, b y c). El trazado vascular del endocráneo de *Australopithecus africanus* se caracteriza por una rama anterior sencilla con una rama frontal importante, a menudo ramificada, una rama mediana muy reducida e incluso a veces inexistente y una rama posterior, sencilla como la anterior y unida al seno lateral por un seno petro-escamoso bien desarrollado.

El trazado del endocráneo de *Australopithecus robustus* o de *Australopithecus boisei*, tomando en cuenta que estas dos formas parecen haber alcanzado, la primera en Africa del Sur, la segunda en Africa del Este, el mismo estado evolutivo, se caracteriza por una red que reproduce el precedente complicándolo. La rama anterior es sencilla, la rama frontal que soporta es fuerte y ramificada; la rama posterior, también sencilla, recibe hacia atrás un ramo occipital y el seno petro-escamoso que la une al seno lateral; sin embargo, el dibujo se complica en la medida en que, por primera vez aparece una rama mediana, muy poco ramificada pero bien caracterizada que se reúne con la rama posterior.

En el *Homo habilis* la vascularización se enriquece

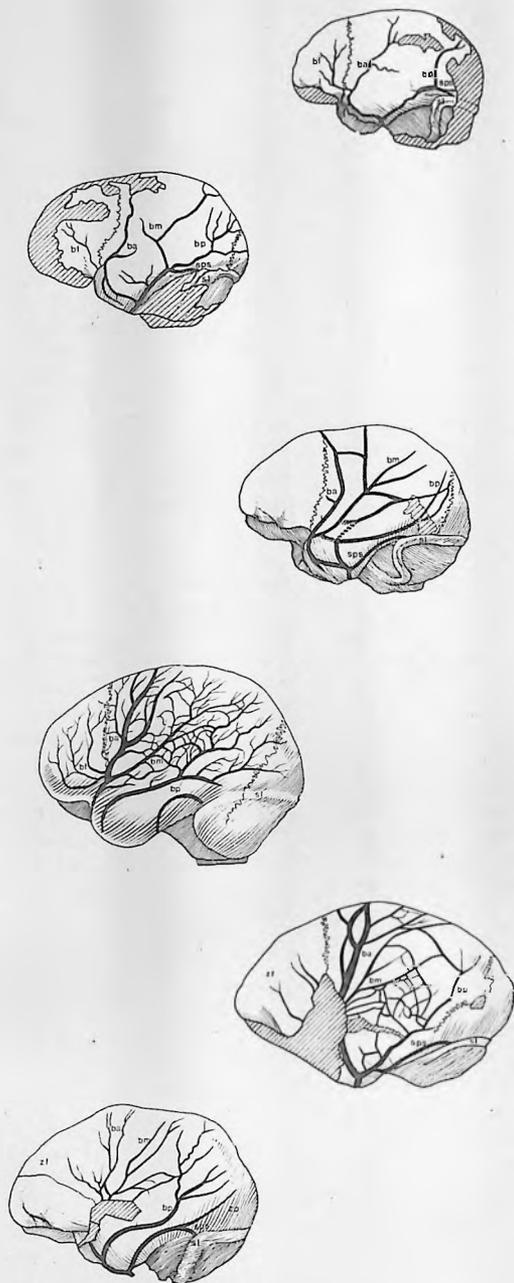


Figura 5. Evolución del trazado de los vasos meningeos medios. De arriba: a abajo Australopithecus africanus de Sterkfontein, Africa del Sur (Sts 60); Australopithecus robustus de Swartkrans, Africa del Sur (SK 1585), invertido para facilitar la comparación; Homo habilis de Este Turkana en Kenya (KNM-ER 1470); Homo erectus de Sangiran en Indonesia (H.E. VIII); Homo sapiens neanderthalensis de la Quina en Charente; Homo sapiens sapiens (según Saban, 1980 a, b y c).

Abreviaturas: zf., zona frontal; zo., zona occipital; bf., rama frontal; ba., rama anterior; bm., rama mediana; bp., rama posterior; sps., seno petroescamoso; sl., seno lateral. Esta serie, de complicación creciente no forma evidentemente una serie filogénica sino que participa en su establecimiento.

y se transforma. La rama anterior del sistema de las meninges sigue siendo sencilla pero esta vez no tiene más que un ramito destinado a la zona frontal. Esta rama anterior recibe, por lo contrario, hacia atrás, una rama mediana muy fuerte ramificada que ocupa toda la zona central del parietal, ramificaciones que, además se anastomosian, en última instancia, con la rama anterior. La rama posterior se compone de dos vasos importantes; uno de ellos se anastomosa en su parte central con uno de los ramos de la rama mediana y el otro se acerca al seno petro-escamoso unido al seno lateral.

El endocráneo de *Homo erectus* presenta las tendencias que en el *Homo habilis* se esbozaban; la rama anterior de la red de venas de las meninges medianas, poco ramificada ya no tiene una rama frontal; la rama mediana se arboliza lentamente y la rama posterior se desarrolla hacia la zona occipital.

Por fin, en el *Homo sapiens* la red se complica y una de sus grandes características es el extraordinario desarrollo de las anastomosis entre las tres ramas, particularmente en la zona parietal (una especie de phylum adventicio, Preneandertaliano-Neandertaliano, se destaca gracias a un singular desarrollo de la rama anterior que llega al aislamiento de un seno enorme o seno de Breschet).

Ocurre como si el desarrollo del encéfalo y sobre todo su transformación profunda, se acompañara por una transformación de la vascularización de las meninges, como si, por consiguiente, esta vascularización, destinada sin embargo solamente a la duramadre y al esqueleto, reflejara en cierta medida (por su desarrollo cuantitativo y la localización preferencial de sus transformaciones) la encefalización subyacente. Los itinerarios sanguíneos, de cualquier

manera, parecen representar para el paleontólogo importantes indicadores taxonómicos.

Al llegar al término de estas tres aproximaciones estamos en presencia de cierta cantidad de datos, todos indirectos pero igualmente importantes y, además, convergentes; aunque el crecimiento del cuerpo parezca ser el responsable, por lo menos en parte, del crecimiento del encéfalo, el desarrollo de éste rebasa por su importancia y su constancia cualquier otro tipo de desarrollo de un órgano; hoy en día poseemos un encéfalo más de tres veces mayor que el de nuestro ancestro de 4 millones de años. Por otro lado, queda totalmente claro que este crecimiento extraordinario del tamaño va acompañado de una transformación de estructuras, transformación que aparece en la morfología externa del endocráneo y, en cierta medida quizás, en la evolución de la vascularización de las meninges. Esta transformación, como ya hemos visto, da la impresión de realizarse en beneficio del área parietal y de las áreas temporales y frontal inferiores.

Sin embargo, sería totalmente inadecuado terminar esta ponencia sin mencionar, aunque sea para que hagamos memoria, todas las transformaciones que ocurren en el resto del cuerpo y en el comportamiento de estos Hombres fósiles mientras se transforma su cerebro. La evolución del encéfalo está evidentemente vinculada al conjunto de la evolución humana. En primer lugar, esta evolución incide en la erección del cuerpo con todas las modificaciones que esto conlleva en el plano morfológico, biomecánico y del comportamiento. La Paleontología no ha descubierto todavía el fósil que ejemplifique la aparición de este acontecimiento; los *Hominidae* de los cuales hemos hablado aquí son todos bípedos; la posición erecta de los más antiguos, pre-*Australopithecus* o *Australopithecus*, está ejemplificada de manera indiscutible gracias a la morfología de su pelvis, de sus miembros inferiores, de sus pies, de su cráneo, e incluso gracias al descubrimiento totalmente extraordinario de sus huellas en una toba de más de 3,5 millones de años en un yacimiento de Tanzania. Notemos aquí, de manera casi anecdótica, que la ausencia de huellas cerebrales encima de los moldes endocraneales fue utilizada por Phillip Tobias como argumento susceptible de comprobar la posición bípeda de los Australopitecos; según él, la gravedad hace que el cerebro ejerza una presión máxima sobre la base y los lados de la caja craneal y una presión evidentemente muy débil en

la parte de arriba; de ahí que haya una superficie lisa en lo alto de los moldes endocraneales, encima de la línea que Weidenreich llamó *limen coronale* (Tobias, 1980).

Esta posición de pie libera la mano que se convierte en un instrumento de prehensión de una gran precisión. Y entonces, las herramientas hechas de piedra o de hueso aparecen de manera sistemática; recordemos que las primeras herramientas, parecen localizarse alrededor de los 3 millones de años en Etiopía y estar asociadas con los Australopitecos (Coppens, en prensa, *b*). Por fin, la transformación en la dentadura y el análisis de los restos dejados en sus áreas de hábitat por los más antiguos entre los Hombres revela, a partir de los 2,5 millones de años un cambio importante en la dieta: de vegetariana pasa a ser omnívora, en el momento preciso en que África oriental presenta un cambio climático espectacular: en efecto, fauna y flora traducen primero progresivamente y después de manera prácticamente brutal, una desecación del clima. Esta transformación, que por supuesto modifica los recursos, obliga al Hombre a cazar y se piensa que este nuevo comportamiento lo indujo a migrar y tiene que ver mucho en la reestructuración de la sociedad, en la aparición de la noción de reparto, en el desarrollo de la comunicación y en la aparición del lenguaje, pero estamos tocando ya otro tema.

Aquí está resumido por lo tanto lo que un paleontólogo creo puede decir acerca del órgano más importante de nuestra evolución, órgano cuyos principales rasgos estructurales parecen estar definidos desde los 4 millones de años, pero que ofrece al biometra el ejemplo más extraordinario de desarrollo que haya podido medir.

DEBATE

Preguntas hechas por el Señor Lépine:

1) En este esquema de la evolución desde los Homínidos hasta el Hombre, ¿dónde se sitúa el Hombre de Tautavel? ¿Es *Homo erectus* o podemos hablar ya de *Homo sapiens*?

2) ¿En qué momento aparecen los objetos de industria o sea lo que los anglo-sajones llaman "artefacts", y cuál es el uso del material preparado?

Respuesta del Señor Coppens al Señor Lépine:

1) Quisiera que se me permitiera hacer una observación antes de contestar su pregunta. La noción de especie, tal y como se está aplicando actualmente al género *Homo*, no me parece abarcar exactamente la misma realidad biológica que cuando se aplica por ejemplo al género *Australopithecus*, así he tratado de dárlo a entender en mi ponencia. Quiero decir que las tres especies sucesivas reconocidas en el caso del Hombre, *Homo habilis*, *Homo erectus*, *Homo sapiens*, parecen representar más bien tres grados morfológicos vinculados entre sí por todos los intermedios posibles. Es precisamente por esto que el Hombre de Tautavel, de 4 a quinientos mil años de edad, proporciona al paleoantropólogo un mosaico de características de *Homo erectus* y de *Homo sapiens* (*Homo sapiens neanderthalensis* en este caso) y es por esto que la Señora Marie-Antoinette de Lumley, quien lo está estudiando, lo clasifica prudentemente entre lo que llama los Anteneandertalienses. Dada la acepción que se le da en la actualidad al término *Homo erectus*, si es necesario clasificarlo a toda costa me inclinaría a considerar que el Hombre de Tautavel es un *Homo erectus* y si tenemos que situarlo obligatoriamente en un esquema "filético" me inclinaría a considerarlo como el ancestro de los Neandertales.

2) Para contestar a su pregunta, podemos tomar en cuenta dos importantes yacimientos etíopes, excavados ambos durante unas expediciones que he co-dirigido; el primero está representado por la formación geológica de Shungura en el valle bajo del Omo, el segundo por la formación de Hadar en el valle bajo del Awash.

Contra toda previsión, la formación de Shungura ha proporcionado una industria de guijarros situada en estos antiguos niveles de 2 millones a 2 millones doscientos mil años de edad y en la superficie de niveles de 3 millones de años (sin que hayamos podido demostrar en este caso que provenía realmente de las capas sobre las cuales se encontraba). Es una industria de cuarzo, de tamaño reducido, constituida por fragmentos angulosos, por guijarros rotos y por pedazos entre los cuales existe un porcentaje mínimo (no más del 6%) que presenta retoques (que asemejan laminillas, piezas con entalladuras, dentículos e incluso buriles). Es interesante señalar que por el momento el único Homínido asociado con esta industria bastante somera, en las mismas capas y a veces en las mismas localidades, es el *Australopithecus*.

En cuanto a la formación de Hadar, ésta ha proporcionado las piezas más antiguas de la industria, conocida con el nombre de *Pebble Culture* u Olduvaiense, que se fechan entre 2 millones quinientos mil y 2 millones seiscientos mil años de edad. Al este del lago de Turkana, en Kenia, existe una industria de 1,8 a 2 millones de años llamada KBS, según el nombre de la toba que la contenía, y que parece remitirse al Olduvaiense; incluso en Olduvai, en Tanzania, estos artefactos aparecen entre 1 millón ochocientos mil y 1 millón seiscientos mil años. Esta *Pebble Culture*, tal y como lo indica su nombre, se compone esencialmente de utensilios sobre guijarros a los cuales hay que agregar un porcentaje importante de material de percusión y también fragmentos y lascas. Cuando un Homínido está asociado a estos restos, se trata generalmente del *Homo habilis*; sin embargo, hemos podido comprobar en Melka Kunturé, en Etiopía, la asociación entre una industria típica de guijarros trabajados y de *Homo erectus*, demostrando así la relativa independencia entre la evolución biológica y cultural; en este caso la primera está adelantada en relación a la segunda.

Desgraciadamente, no puedo proporcionarle ninguna respuesta rigurosa con respecto al uso de las distintas piedras talladas. Los prehistoriadores han escrito bastante acerca de este posible uso del material recogido, uso que va desde la preparación de algunos vegetales hasta el despedazamiento de la caza y el trinchado de la carne. Sin embargo, existe la esperanza de poder algún día proporcionar algunas respuestas satisfactorias; en efecto, acaban de constatar después de haber hecho experimentos, que las piezas líticas empleadas por ejemplo para cortar tendones y las que se empleaban para rascar tubérculos, no presentaban las mismas marcas de uso. Estas marcas aparecen en las grandes amplificaciones obtenidas gracias al microscopio electrónico con barrido. Por lo tanto, algunos utensilios podrían tener las huellas características de su utilización. No nos queda sino seguir adelante en este interesantísimo experimento y generalizar después el examen microscópico de los utensilios prehistóricos para tener una idea más exacta acerca del destino de estos artefactos que, de momento, llamamos raspadores, rascadores o buriles con un afán estrictamente clasificatorio.

Pregunta hecho por el Señor Thomas.

—A lo largo de su excelente conferencia, —por su contenido y su forma—, Yves Coppens acaba de dar-

nos una buena imagen del cráneo del Hombre de Neandertal; en relación a la capacidad endocraneal de este Hombre, mucho mayor que la media, nos dijo que ésta no ha dejado de sorprender a los autores.

Quisiera tener más detalles sobre el cerebro del Hombre de Neandertal puesto que, a mi modo de ver, plantea problemas de gran importancia. ¿Qué podemos decir, actualmente, según los moldes del trazado vascular de su endocráneo, acerca de la riqueza de los anastomosis, de la asimetría derecha-izquierda y, de una manera más general —dentro de los límites de incertidumbre de tales estudios— de la anatomía externa particular de su cerebro?

Tenemos a un *Homo* cuyo cerebro es el más grande entre los Homínidos, de mil quinientos a mil seiscientos cm³, duplicando así el volumen del cerebro del *Homo presapiens* e incluso rebasando la media actual del nuestro. Ahora bien, el origen del Neandertal, que parece haberse separado hace quizás cien mil años, persistió tan sólo durante cuarenta mil años, en Europa occidental y austral. Durante el Paleolítico medio dejó una gama entera de herramientas en piedra labrada, especialmente sílex de grano fino, fabricadas de una manera notablemente inteligente. Si el Hombre del Neandertal no hubiera desaparecido —a decir verdad, no se sabe cómo—, y de haber seguido desarrollándose esta alometría aumentativa, descrita como “crecimiento interno irresistible” del coeficiente de encefalización de los Homínidos, podemos preguntarnos y soñar acerca de qué clase de superhombre hubiera engendrado.

Respuesta del Señor Coppens al Señor Thomas.

—Es cierto que el Hombre del Neandertal sigue representando una especie de enigma para los paleoantropólogos; aunque los estudios de estas últimas décadas hayan comprobado que era mucho más cercano a nosotros de lo que se había dicho, esta forma de *Homo sapiens* continúa siendo muy particular. Conocida con sus rasgos característicos de hace setenta mil a cuarenta mil años, desde Francia hasta Irak, pasando por las costas septentrionales y orientales del Mediterráneo, Europa central, Crimea y Uzbekistán, nos hemos dado cuenta de que las formas fósiles que lo antecedían lo anunciaban claramente desde seis ó setecientos mil años, edad del Hombre fósil más antiguo de toda Europa, el de Mauer en Alemania. La ubicación del fenómeno neandertaliano se hace por consiguiente delante de nosotros, de una manera totalmente progresiva. Por

el contrario, la desaparición de este tipo humano plantea muchos más problemas, aunque sólo sea por la manera bastante brutal como el observador la percibe. Parecería haber habido, de Este a Oeste, un movimiento de poblaciones particularmente competitivas de *Homo sapiens sapiens* y que esto condujera a una sustitución progresiva, pero irremediable, de los unos por los otros, quizás por asimilación imperceptible. A este respecto es interesante notar que acaban de descubrir, por primera vez, una industria del Paleolítico superior (Chatelperoniense) vinculada a un Neandertaliano cuando, hasta ahora, considerábamos que el Hombre de Cro Magnon era el artesano exclusivo de estas herramientas. Por supuesto este hecho aboga en favor de una sucesión cultural y biológica más suave de lo que se había dicho. Recordemos que estos Hombres del Neandertal son seres robustos, bastante cuadrados, con un tórax en forma de “tonel”, con músculos poderosos y un cráneo macizo y voluminoso; en efecto, el cráneo era largo y a la vez ancho y bajo y el rostro, notablemente abotargado en las zonas maxilares y sub-orbitales a causa de un desarrollo extraordinario de los senos craneales. Finalmente, en relación al endocráneo, es difícil distinguir en él otros rasgos significativos salvo su forma oblonga y su volumen generalmente importante. Se ha hablado mucho acerca de la anatomía externa de este encéfalo, especialmente con respecto a la aptitud del Hombre del Neandertal para hablar; temo que esta discusión esté marcada todavía, a nivel inconsciente, por el prejuicio que nos ha hecho considerar durante mucho tiempo que el Hombre del Neandertal era un “bruto”, mitad-Mono mitad-Hombre. El encéfalo de los Neandertalianos se inscribe perfectamente bien en la progresión que describimos con anterioridad; en esta perspectiva, se ubica muy bien incluso al final del linaje de los *Homo erectus*. La red de su irrigación sanguínea de las meninges medias es por lo contrario más interesante, en la medida en que es un poco particular; generalmente bastante sencilla en sus anastomosis, presenta un notable desarrollo de la vena anterior que se transforma a menudo en seno de Breschet y conserva un seno petro-escamoso importante entre la vena posterior y el seno lateral.

Sin embargo, no sé qué contestarle cuando pregunta qué clase de superhombre podía haber engendrado el Hombre del Neandertal de no haber sido un, poco zarandeado por el *Homo sapiens sapiens*.

Preguntas hechas por el Señor Lazorthes.

La ponencia del profesor Yves Coppens nos apasionó a todos; por mi parte, me induce a hacer varias preguntas:

Tomando en cuenta la larga evolución que lo antecede: 3 billones de años para que apareciera la vida sobre la Tierra, 500 millones de años para el primer vertebrado reconocido, el crecimiento del cerebro en 2 o 3 millones de años, de 450 a 1 400 - 1 500 gramos, es decir del simple al doble, representa una aceleración del proceso evolutivo que, por otra parte, parece haberse detenido desde hace 200 mil años.

1) ¿Dónde se ubica el límite entre el animal y el Hombre en las series de los Homínidos? ¿A partir de qué especímenes, probablemente en función de los objetos encontrados en los lugares, podemos aplicar el radical término de piteco o antropo: se dice también australopiteco? Mi maestro, el profesor H.V. Vallois había situado la frontera que llamaba el "rubicón cerebral" en 900 gramos. . . Parecería necesario reducir un poco la medida.

2) Los más antiguos especímenes de Hombres fósiles sólo se han encontrado en Africa, nunca en América o en Australia. En China, los más antiguos tienen, cuando mucho, 2 millones de años. ¿Debemos concluir que Africa austral es la cuna de la humanidad?

3) ¿En qué momento aparece con claridad el molde de las coronillas craneanas de los Hombres fósiles, una asimetría de los hemisferios cerebrales que permitan suponer que existe la lateralización, su especialización y la existencia de un centro del habla?

Aparentemente, Majorie Le May ha encontrado una cisura de Sylvius más baja a la izquierda: ¿podemos decir que esto demuestra la existencia de un centro de Broca en el Pitecantropus (paleolítico inferior) y en el Neandertaliano (paleolítico medio)? En todo caso, esta particularidad sería evidente en los cráneos de Cro Magnon (paleolítico superior).

4) Los pesos extremos del cerebro de nuestros contemporáneos, de 1 000 a 2 000 gramos son, a mi entender casos patológicos. Hay que precisar también en qué condiciones se han efectuado estas pesadas ¿se habrá pesado el encéfalo o el cerebro?

Las series de Broca, de Boyd y otros que concierden varios millares de cráneos se sitúan todas alrededor de 1 200 a 1 800 gramos.

Respuesta del Señor Coppens al Señor Lazorthes.

Señor Decano, su primera pregunta no es sencilla

puesto que remite a nociones filosóficas y, en este sentido, rebasa con mucho mi propia competencia. No obstante, lo que podemos decir es que el *Homo habilis* es el primer Homínido cuyo cráneo, dientes y huesos se puedan vincular al género *Homo* (ahora bien el *Homo habilis* aparece tal vez desde los 4 millones de años), y es con el *Homo habilis* que parece empezar a desarrollarse la alimentación omnívora y el comportamiento de cazador; podemos decir también que la aparición, modesta pero indiscutible, de la herramienta acondicionada se hace alrededor de los 2,5 a 3 millones de años. Por consiguiente, me inclinaría a contestar su pregunta de la manera siguiente: los datos de la paleontología y de la prehistoria permiten contemplar la existencia de un Homínido con una morfología y un comportamiento más cercano a nosotros que los de sus antecesores, entre 2 y 4 millones de años.

El uso de los radicales pitecos o antropos ya no interviene en el problema de límites que Usted menciona. Cuando se le atribuye un nombre a un fósil, éste puede reflejar en efecto la idea que uno se hace del lugar del Fósil en la clasificación o la filogenia en el momento en que uno se lo atribuye; si el Fósil es verdaderamente nuevo y su nombramiento se hace según las reglas del Código Internacional de Nomenclatura Zoológica, este nombre es definitivamente adoptado. Ahora bien, por supuesto ocurre a menudo que las ideas acerca del lugar del Fósil en la historia de su grupo cambien; la significación del nombre adoptado se vuelve entonces falsa, pero ya no se puede transformar. El Hipopótamo *Hippopotamus protamphibius* había sido nombrado así por Camille Arambourg porque este autor consideraba que esta especie era el ancestro del Hipopótamo actual, *Hippopotamus amphibius*; sin embargo, nos hemos dado cuenta de que representaba un género totalmente distinto, el Hexaprotodon y, no obstante, se quedó para siempre *protamphibius*; los Australopitecos también han demostrado poquito a poco que no pertenecen exclusivamente a Africa austral y que no son en absoluto "pitecos"; sin embargo, conservarán su nombre. Y de todos modos, no es porque el primer Claudio ha sido cojo que todos los Claudios cojean.

En cuanto al rubicón cerebral, se trata a mi parecer de un umbral teórico propuesto únicamente para intentar ubicar el momento del surgimiento de la conciencia reflexionada; por consiguiente, es una noción difícil para el paleontólogo. Si sólo tomamos en cuenta la capacidad endocraneal, podemos decir

que el crecimiento cuantitativo del encéfalo del *Homo habilis* no hace sino prolongar el desarrollo de la capacidad del Australopiteco y que tenemos que esperar que aparezca el *Homo erectus*, entre 1 millón y millón quinientos mil años, para que se evidencie una real aceleración en el proceso de crecimiento del tamaño del endocráneo (media de los más antiguos: 880 cm³). Por consiguiente, existe un desfase muy claro entre la instalación de la morfología humana y la del cambio de velocidad en el desarrollo cerebral; por supuesto, no tengo absolutamente ninguna idea acerca de la significación de esta observación, si es que tiene alguna; no sé tampoco si tenemos que vincular prioritariamente el surgimiento de la reflexión con las herramientas, con la transformación del equipo anatómico o con la aceleración del crecimiento del volumen endocraneal.

En relación a la cuna de la Humanidad, pienso que podemos considerar como un hecho su ubicación en las regiones intertropicales del Antiguo Mundo. Más allá de este dato es interesante notar, por supuesto, que de momento todos los Homínidos descubiertos entre 2 y 8 millones de años son africanos y, más aún, del este y del sur africanos. Por lo tanto, es posible decir, en el estado actual de nuestros conocimientos, que todo señalaría el cuadrante sur-oriental de África como cuna de la Humanidad. Sin embargo, es necesario agregar, según lo que sabemos de paleogeografía, de paleo-medioambiente y de los paleoclimas de aquellos tiempos pliocenos, que nada se opone a que una parte de Asia tropical haya representado también una parte de la cuna.

Aunque Le May y Culebras hayan tratado de comprobar la lateralidad del Hombre de la Chapelle-aux-Saints, su demostración no es del todo convincente. Los intentos para medir la longitud, lo alto, los anchos o los arcos del encéfalo de los Hombres fósiles nunca lograron comprobar de manera clara una asimetría significativa: las tentativas de observación de la cisura de Sylvius no han permitido tampoco fijar claramente ni su posición exacta ni su recorrido. Sólo la red de los vasos de las meninges medias aparece un poco distinto en el hemisferio derecho y en el izquierdo y esto a partir del estado *Australopithecus robustus*, pero ¿qué significa exactamente esta asimetría? Lo que sí podemos decir es que el lóbulo parietal inferior y la tercera circunvolución frontal inferior parecen desarrollarse a partir de *Homo habilis* y también que el utensilio, del que había que enseñar el tamaño y el uso para propósitos definidos, se encuentra desde 3 millones de años. Por consiguiente,

no es imposible que un rudimento de lenguaje y un inicio de lateralización hayan aparecido desde 2 a 3 millones de años.

Por fin, me parece que son los encéfalos de Anatole France y de Cromwell los que se pesaron y midieron cuando se habló de 1 000 cm³ para uno y de 2 200 cm³ para el otro, y no simplemente sus cerebros.

BIBLIOGRAFIA

- J. ANTHONY
1955 *Reflexions sur le champ et les limites de la paléoneurologie (Colloque international de Paléontologie, du C.N.R.S., París, p. 41-49).*
- R. BAUCHOT et R. PLATEL
1973 *L'encéphalisation. La Recherche*, No. 40, p. 1069-1077.
- R. BAUCHOT et H. STEPHAN
1969 *Encéphalisation et niveau évolutif chez les simiens Mammalia*, 33, p. 225-275.
- G. von BONIN
1937 *Brain Weight and Body Weight in Mammals. J. Genetic Psychology*, 16, p. 379-389.
- G. von BONIN
1963 *The Evolution of the Human Brain*, University of Chicago Press, Chicago.
- R. BROOM et G.W.H. SCHEPERS
1946 *The South African Fossil Ape-men. The Australopithecinae Transvaal Mus. Mem.*, 2 Pretoria.
- Y. CÖPPENS
1980 a. *L'origine du genre Homo (Colloque C.N.R.S., "Les processus de l'Homínisation"*, París, junio 1980, en prensa).
b. *Systématique, phylogénie, environnement et culture des Australopithecines: hypothèses et synthèse Bull. et. Mém. Soc. Anthropol. de París*, en prensa.
- M. H. DAY, M. D. LEAKEY et C. MAGORI
1980 *A new Homínid Fossil Skull (L. H. 18) from the Ngaloba Beds, Laetoli northern Tanzania Nature*, 284, No. 5751, p. 55-56.
- D. FALK
1980 a. *A Reanalysis of the South African Australopithecine Natural Endocasts. Amer. J. Phys. Anthropol.*, 53, p. 525-539.
b. *The Homínid Brain Evolution: The Approach from Paleoneurology. Yearbook of Physical Anthropology*, 23, p. 93-107.
- R.L. HOLLOWAY
1970 *New Endocranial Values for the Australopithecines, Nature*, 227, p. 199-200.
1973 *New Endocranial Values for the East African Early Homínids Nature*, 243, p. 97-99.

- 1974 *The Casts of Fossil Brains Hominid Scientific American*, 231, p. 106-115
- 1975 *The Role of Human social Behavior in the Evolution of the Brain* (43rd James Arthur Lecture on the Evolution of the Human Brain. The American Museum of Natural History, New York, 45 p.).
- 1976 *Some Problems of Hominid Brain Endocast Reconstruction Allometry and Neural Reorganization*, in: P. V. Tobias et Y. Coppens, éd. *Les plus anciens Hominidés (Colloque VI du IXe Congrès de l'Union internationale des Sciences préhistoriques et proto-historiques*. Nice, 1976, pré tirage, p. 69-119).
- J. S. HUXLEY
- 1924 *Constant Differential Growth Ratios and Their Significance*. *Nature*, 114, p. 895-896.
- J.S. HUXLEY et G. TEISSIER
- 1936 *Zur Terminologie des relativen Grössenwachstums*. *Biol. Zbl.*, 56, p. 381-383.
- H. J. JERISON
- 1973 *Evolution of the Brain and Intelligence*. Academic Press, New York.
- R.E.F. LEAKEY, K.W. BUTZER et M.H. DAY
- 1969 *Early Homo sapiens Remains from the Omo River region of South-West Ethiopia*. *Nature*, 222, p. 1137-1143.
- H.M. McHENRY
- 1975 *Fossil Hominid Body Weight and Brain Size*. *Nature*, 254, p. 686-688.
- J. PIVETEAU
- 1957 *Traité de Paléontologie "Primates et Paléontologie humaine"*. VII. Masson, Paris, 675p.
- R. SABAN
- 1977 *Les impressions vasculaires pariétales endocrâniennes dans la lignée des Hominidés* (*C.R. Acad. Sc.*, Paris, 284, série D, p. 803-806).
- 1980 a *Le système des veines méningées moyennes chez Homo erectus, d'après le moulage endocrânien* (*C. R. du 105e Congrès national des Sociétés savantes*, Caen, fas. III, p. 61-73).
- 1980 b *Le tracé des veines méningées moyennes sur le moulage endocrânien d'Homo habilis (KNM-ER 1470)* (*C. R. Acad. Sc.*, Paris, 290, série D, p. 405-408).
- 1980 c *Le système des veines méningées moyennes chez deux Néandertaliens: l'Homme de la Chapelle-aux-Saints et l'Homme de La Quina, d'après le moulage endocrânien* (*C. R. Acad. Sc.*, Paris, 290, série D, p. 1297-1300).
- A.H. SCHULTZ
- 1962 *Die Schädelkapazität männlicher Gorillas und ihr Höchstwert*. *Anthrop. Anz.*, 25, (2-3), p. 197-203..
- P.V. TOBIAS
- 1971 *The Brain in Hominid Evolution*, Columbia University Press, New York.
- 1980 *L'évolution du cerveau humain*. *La Recherche*, No. 109, p. 282-292.
- F. WEIDENREICH
- 1941 *The Brain and Its Role in the Phylogenetic Transformation of the Human Skull* *Trans. Am. Philos. Soc. N.S.*, 31, p. 321-442.
- J.K. WOO
- 1966 *The Hominid Skull of Lantian*. *Shensi-Vertebr. Palasiatica*, 10, (1), p. 1-16.

El despertar indígena en la lucha por la tierra

Blanca Chancoso

Secretaria General de ECUARUNARI, Blanca Chancoso es la única mujer que ocupa la jefatura de una organización campesino-indígena nacional. De larga trayectoria en la lucha por los derechos de las nacionalidades indígenas, Blanca Chancoso comenzó como dirigente de la Federación Indígena-campesina de Imbabura. Junto a su cargo en ECUARUNARI, es igualmente coordinadora ejecutiva del Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONACNIE.

En una conversación con CUADERNOS DE NUEVA, la dirigente entregó su visión sobre la problemática indígena, explyándose sobre ECUARUNARI y sus reivindicaciones específicas.

—En primer lugar, quisiéramos que nos haga una breve presentación de ECUARUNARI, cuál es su historia, cómo surge y a qué lineamientos y reivindicaciones responde.

“Nuestro movimiento se llama Ecuador Runacunapac Riccharimui, ECUARUNARI es su sigla que quiere decir “Despertar del Indio Ecuatoriano” explica Blanca Chancoso. Surge en el año 1972 y en sus inicios cuenta con el apoyo de algunos religiosos, especialmente de la iglesia que está con los pobres.”

“La idea de este movimiento fue realmente tener una organización indígena propia, con una expresión propia y sus

propios dirigentes. Su objetivo principal fue revalorizar la cultura indígena, defenderla y de ahí iniciar la lucha por la tierra.”

“Nuestro nombre también refleja eso: Runacunapac Riccharimui, el *despertar indígena* se da en la lucha por la tierra. En esos años de formación sentíamos que realmente comenzábamos a despertar los indígenas, comenzábamos a darnos cuenta, a participar en la lucha por la tierra, concepción que se va transformando ya no sólo como defensa inmediata sino que como una reivindicación propia en la que vamos ampliando el campo de expresión.”

En estos momentos, nuestro movimiento en su mayoría es indígena, pero también hay elementos campesinos que no son indígenas en su interior. Actualmente el movimiento cuenta con sus bases principales a nivel de la sierra. Tenemos una organización en la costa, una organización campesina no indígena, filial del ECUARUNARI.”

“Hemos pensado al movimiento indígena, hemos hablado de delineamiento indígena y nuestra organización se ha mantenido en avance y ha tratado de ampliarse más en los sectores indígenas. Hasta ahora no sólo como organización, sino que como indígenas hemos sido arrastrados, no hemos sido tomados en

cuenta, tampoco nuestra especificidad propia”.

“Los indígenas siempre han estado marginados —señala— siempre han sido los criminales, a nivel de toda la población ha habido, sin quererlo, una especie de trato colonialista marcado hacia el sector indígena. Trato según el cual el indígena siempre es considerado como aquel que no tiene su participación política, como que no tiene su propia creatividad. Incluso ha habido dudas en que los indígenas seremos personas o ¡no seremos también! toda esa forma de trato en las tiendas, en los mercados, en las oficinas públicas.”

Estas actitudes han hecho que realmente el indígena busque su organización, busque sus dirigentes, con los que pueda expresarse sin ser utilizado, donde pueda expresar su propia necesidad sin nadie que lo represente.”

“Es cierto que ha habido gente que ha querido hacer algo por los indígenas, pero siempre considerándolos en un término de inferioridad. Aparecen como padres, todavía no encuentran una fórmula de tratar con el indígena, o le tratan demasiado como padre o como un chiquito que no sabe nada. El indígena exige un trato igualitario que busca justamente la unificación dentro de esa lucha.”

Tierra, Cultura y Nacionalidad

Aparte de la reivindicación central que es la tierra, se han planteado reivindicaciones respecto a la salud, educación, expulsión de las sectas, etc. Pero, ¿qué es lo que hace específicamente indígena estas reivindicaciones, qué diferencia la reivindicación por la tierra del indígena respecto de la del campesino?

“Nuestro movimiento viene de la lucha por la tierra, pero como hemos dicho, el plantamiento del movimiento frente a la lucha por la tierra no es solamente el aspecto económico, para nosotros la tierra tiene el aspecto más importante dentro de la cultura, porque planteamos la tierra en la forma de comunidad, hacia la nacionalidad, no como una reivindicación económica.”

“Por otro lado, hemos estado peleando también por una educación que no sea solamente de enseñarnos a leer y escribir, sino una educación en la que podamos, realmente, también analizar nuestra situación, aprender nuestra historia, ver, analizar y buscar una perspectiva.”

“Dentro de la salud estamos planteando que no solamente vengan a dar una receta para calmar, porque pensamos que a nivel de nuestras culturas mantenemos medicinas propias que vemos desde la historia, una medicina que cuenta con una ciencia propia de los indígenas, que se nos da también una atención en el aspecto de salud. Porque hasta ahora la atención del Estado, cuando se ha logrado en algunas partes, ha significado verdaderamente programas de exterminio, de la planificación familiar.”

“Asimismo, el movimiento ha estado al frente en la lucha contra las leyes que el gobierno nos viene haciendo, como la ley de fomento agropecuario, la ley de seguridad nacional, el código agrario que es una trampa, un impedimento a la lucha por la tierra.”

“También exigimos participación en la administración pública, aunque no sea tanto a nivel nacional, pero que sí sea en los puestos, por ejemplo, la tenencia política. Hasta ahora los tenientes políticos han sido los administradores de la hacienda, para nosotros las jefaturas, los comisarios han sido otra forma de explo-

tación más y hasta ahora venimos viendo que sirven solamente para hacer campaña al partido de gobierno en que se meten ellos.”

“Por otro lado —agrega Blanca Chancoso— si analizamos en la tenencia política los juicios, no hay juicio que los indígenas hayamos ganado realmente, a no ser que siempre tenemos que estar pagando abogado. De ahí viene nuestra exigencia al gobierno de que reconozca autoridades propias de los indígenas, pero autoridades nombradas por las organizaciones.”

“Asimismo hemos venido pidiendo la salida de las sectas religiosas, de instituciones como el Instituto Lingüístico de Verano, de Visión Mundial, del Plan Padrino, todas diferentes máscaras del Instituto Lingüístico de Verano, que lo representan para seguir la división y seguir el hostigamiento en las comunidades indígenas.”

“Que nos den lo que nos corresponde. . .”

“Otras reivindicaciones importantes para nosotros, asegura Blanca Chancoso, son el restablecimiento de nuestro idioma con respecto a los territorios indígenas. Hablamos de reconocimiento del idioma porque realmente en las oficinas donde vamos tendrían que tener en cuenta a las organizaciones.”

“Territorio hablamos en términos de las comunidades, que les respeten en donde han existido. Por ejemplo, en el oriente hay territorios que a los indígenas de allá les han arrebatado las compañías transnacionales, nos están arrebatando las tierras con el decreto de los parques nacionales, se nos está quitando con la cuestión de las reservas, con los programas turísticos, frente a todo eso pedimos el respeto a nuestro territorio.”

“En la medida de todos estos planteamientos vamos necesitando estar juntos con otras organizaciones, nos vamos unificando con otras centrales sindicales, porque también tenemos indígenas asalariados agrícolas, también existen indígenas obreros y a la vez como emigrantes no permanentes.”

“En el campo, además, necesitamos obras de infraestructura, que nos den lo

que nos corresponde. Por eso exigimos un esfuerzo y rechazamos las condiciones que se quieren imponer como partido. No es un favor del partido de gobierno, sino más bien es un derecho que nos están dando, una migaja del derecho que nos deben dar.”

“El gobierno —indica Blanca Chancoso— habla de una integración, de un trato igualitario hacia los sectores indígenas. ECUARUNARI ha rechazado también ese aspecto porque se pregunta: ¿A qué es que nos quieren integrar? Cuando vinieron los españoles se nos decía ‘hay que civilizar a los indígenas’. Yo no sé ¿qué nos vamos a civilizar? Los indígenas tenemos nuestra cultura, contamos con nuestro idioma, con nuestras costumbres, con nuestra forma de organización, tenemos una educación, una ciencia. Para ECUARUNARI el programa de integración ha sido solamente como un puente, simplemente para poco a poco ir exterminando a la cultura indígena.”

El cambio se dará por la lucha integrada del pueblo

—En pocas palabras compañera Blanca ¿Cuál sería la reivindicación de ECUARUNARI en lo que hace a la relación Estado-nacionalidades y pueblos indígenas? ¿Cuál sería el tipo de relación a buscar?

“Si es un estado, un gobierno mismo que no es representante nuestro, ni siquiera de los sectores populares, mal podemos creer entonces que pueda haber una buena relación.”

“Nuestra relación sería en la medida en que mantengamos el Estado que presente a todos los sectores de las clases marginadas. En la medida en que no existan más engaños, ni leyes que sólo sirvan para reprimir y dejar en la miseria al pueblo. En esa medida habría una buena relación, en la medida del reconocimiento del pueblo indígena, sería que nos respeten.”

“Es importante también que la ayuda o el programa tome en cuenta esa raíz que estamos diciendo, de que sirva al desarrollo de nuestra cultura, de los pueblos indígenas. El desarrollo en un todo, no sólo en el aspecto económico o la participación.”

—Ahora dentro de la perspectiva de cambio que se busca, hay dos cosas: ¿Cuál será el papel del indígena en ese proceso de cambio?, ¿cuál será el papel en la nueva sociedad que surja?

“Al respecto —señala— creemos nosotros que las organizaciones indígenas tienen una tradición de lucha, contra la conquista se logró, todo este tiempo hemos aguantado, hemos soportado el trato, la forma de vida que nos dan, eso también ha hecho que un poco sobrevivamos. Pero eso tampoco quiere decir que hemos perdido esa noción o nos sentimos vencidos, más bien al contrario, el movimiento mismo no plantea una recuperación hacia el pasado tampoco. Nuestro planteamiento como indígenas también viene siempre tomando en cuenta la situación en la que estamos viviendo.”

“El cambio que estamos queriendo no tiene que ser de los sectores indígenas solos, ni de los obreros solos, ni de los campesinos mestizos solos, sino que tiene que ser como un pueblo, la lucha se

unifica con el pueblo. ¿Cuál sería nuestro papel en este caso? Durante este proceso vamos motivando, exigiendo a los sectores que estamos en la misma lucha, entender un poco más de cerca el problema indígena, para que avancemos mucho más unitariamente. Dentro del cambio no vamos a perder nuestra especificidad propia de indígenas. En un proceso de cambio también vamos a exigir que sea tomada en cuenta nuestra expresión, nuestra representatividad.”

—Como coordinadora Ejecutiva de CONACNIE, ¿nos podría contar brevemente la historia de esta organización y qué tipo de tareas y reivindicaciones se plantea?

“CONACNIE significa Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador, explica la dirigente. Este Consejo nace unos años atrás como una instancia de coordinación de las nacionalidades indígenas. Ello porque con el avance de la lucha en América Latina, el imperialismo trata de utilizar en la mayoría de los países a los indígenas, trata de desviar nuestra lucha, enton-

ces nosotros veíamos la importancia de discutir eso. Más aún cuando acá el gobierno, la democracia popular y ciertos sectores quisieran formar una organización indígena gubernamental para ahí tener a su gusto desarrollando programas en contra de la organización.”

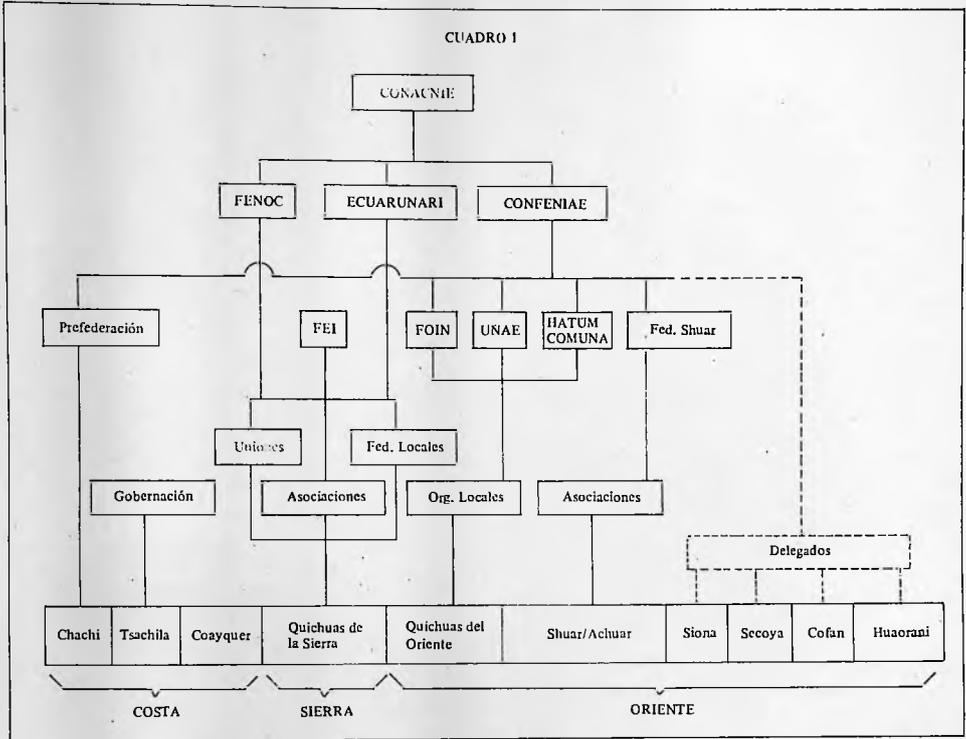
“Hace dos años, en un encuentro en Sucúa, en 1980, se logró realizar una reunión de todas las nacionalidades y organizaciones indígenas del oriente, de la costa y de toda la sierra y se ha formado este Consejo de Coordinación como una instancia de unidad de todas las nacionalidades.”

“Hemos tratado, pues a través de este Consejo, de unificar los planteamientos de todas las nacionalidades, caso de la tierra, la educación, salud, también, como dijimos, el aspecto político, las leyes.”

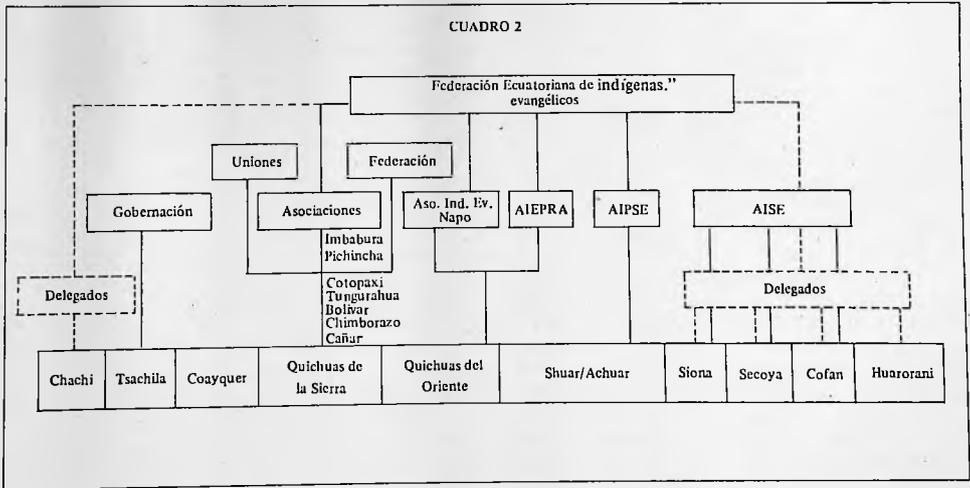
“Por otro lado —concluye— la tarea de este Consejo es también mantener la unidad que se da a nivel indígena, mantener una solidaridad en los términos de organización.”

ORGANIZACIONES INDIGENAS DEL ECUADOR

CUADRO 1



CUADRO 2



Los pueblos de la Amazonía se unen

Alfredo Viteri

La CONFENAIE, Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, se formó en agosto de 1980. Su presidente, Alfredo Viteri, pertenece a la comunidad de Sarayacu de los Quechuas de Pastaza, es dirigente de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza y Presidente de la CONFENAIE desde su fundación. Fue reelecto en noviembre de 1982. El representante de los pueblos amazónicos explicó a CUADERNOS DE NUEVA el proceso vivido por su organización:

“Agosto de 1980 fue la culminación de un proceso —expresó Viteri—. Las organizaciones indígenas de la cuenca amazónica tienen su propia historia organizativa. Dentro de la vida jurídica del país, se puede decir que han tenido un proceso de aproximadamente veinte años, que se inicia con la formación de la Federación Shuar, más tarde de grupos quichuas de la provincia del Napo, la Federación de Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana, en la misma provincia, la Jatun Comuna de Aguarico, y hace cuatro años más o menos, la Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza.

“Entonces CONFENAIE es la culminación de toda esta etapa de organización de las diferentes comunidades, primero, y luego la unión de comunidades en asociaciones, las asociaciones en

federaciones y las federaciones provinciales en la Confederación. Son respuestas sucesivas a las diferentes etapas históricas que los pueblos indígenas han vivido en la región amazónica.

“Son organizaciones que surgieron fundamentalmente por la lucha para reivindicar la tierra. La lucha por la tierra ha sido la columna vertebral de este movimiento. Todos conocemos el proceso de colonización tanto interno como externo que se ha venido implementando en el país. De una u otra forma se ha venido arrasando con la vida comunitaria de los pueblos indígenas.

“Por eso la Confederación es también una necesidad histórica. Al mismo tiempo que significa la unidad de los pueblos indígenas, significa también una respuesta unitaria a los problemas a nivel regional. La formación de la Confederación obedece especialmente a la elevación de los problemas indígenas ya no sólo por cuestiones reivindicativas: tierra, salud, educación, o el aspecto cultural, sino que surge fundamentalmente por la necesidad de canalizar aspectos políticos al lado de los problemas reivindicativos.”

“El gobierno nacional, a través de la historia, lo único que ha hecho es acomplejar más a los indígenas, agravar más la situación, con acciones que han ido comprometiendo seriamente la supervivencia de los pueblos indígenas”.

“La colonización afecta a todos por igual”

—Los pueblos indígenas de la Amazonía constituyen al mismo tiempo un universo heterogéneo, con diversas experiencias históricas, diversos tipos de lucha, incluso diferentes características culturales, diferentes lenguas. ¿Cómo la Confederación, a pesar de esta heterogeneidad de situaciones, genera y produce una unificación de planteamientos frente al Estado?

“Nosotros hemos entendido esta realidad, de que el aspecto cultural, la cuestión de diferencia de un grupo étnico con otro grupo étnico, no tiene nada que ver en el proceso de unidad. Lo importante ha sido entender que todos los grupos étnicos en la región amazónica estamos afectados por un mismo problema, estamos sufriendo las mismas consecuencias de un mismo sistema, entonces nos hemos unido por los problemas comunes, esto es lo que realmente da fuerza a la organización. El problema de tierras en el pueblo Shuar, en los quichuas, los huaranis, es el mismo problema, la colonización afecta a todos, el discrimen cultural también, la acción del Estado con su concesión de tierras indígenas a colonos nacionales y a las empresas transnacionales, que nosotros

llamamos la colonización externa, afecta a todos por igual”.

“La tierra es del pueblo”

—Alfredo, usted afirmaba que la historia de la organización no puede ser desligada de las reivindicaciones de los pueblos indígenas respecto a la tierra, la colonización, las políticas estatales, las sectas religiosas, etc. ¿Podría señalar en qué consiste cada una de estas reivindicaciones?

“Fundamentalmente nosotros vemos que el proceso de reivindicación indígena tiene que ser una reivindicación integral, global, que conduzca a la liberación de los pueblos indígenas como tal dentro del contexto nacional. Podemos hablar de una reivindicación fundamental que es la tierra, reivindicación al derecho a la educación, al derecho a la salud, al derecho a beneficiarnos de las riquezas del país. Una reivindicación, y esto lo consideramos muy importante, a buscar el respeto a nuestra cultura y fundamentalmente a nuestra libre organización como pueblos indígenas.

“El gobierno también considera algunas de estas reivindicaciones, pero de acuerdo a sus intereses políticos, porque en vez de ayudar a las organizaciones indígenas, lo único que contribuye es al debilitamiento de las organizaciones, a la división de las organizaciones, a la confusión. Esto es lo que está pasando por ejemplo en el programa de alfabetización. Los programas que el gobierno quiere implementar en las comunidades indígenas son programas impositivos. Entonces nosotros pensamos que el gobierno no debe entender la forma en que nosotros vemos nuestras reivindicaciones y lo que nosotros pedimos realmente. Sólo así se puede hablar de un apoyo a las organizaciones, respondiendo a lo que las organizaciones indígenas necesitan y piden, y estos programas deben ser manejados por las mismas organizaciones indígenas fundamentalmente.

“Los pueblos indígenas —agrega Viteri— luchamos porque nuestro país sea una sociedad justa, una sociedad donde no exista el racismo, donde haya igual-

dad entre los hombres, ese es nuestro objetivo fundamental. Para construir esta sociedad dentro de este país necesariamente vamos a luchar contra un sistema establecido, contra una estructura establecida, que hoy por hoy representa el gobierno nacional. Entonces luchamos también porque haya entendimiento, haya coordinación con otros grupos populares, con otras organizaciones populares a nivel nacional, obreras, campesinas, etc. Porque la construcción del país, de la sociedad, de un nuevo Ecuador, no es solamente de obreros, de estudiantes, de intelectuales, ni de indígenas, es de todo el pueblo, que asume esta responsabilidad con una mentalidad transformadora, con una mentalidad de justicia.

“Cuando pedimos la tierra, la pedimos fundamentalmente en forma comunal, entonces de hecho es una reivindicación propia, estamos reivindicando la tierra en sí y además una forma de tenencia, que es una tenencia comunal o comunitaria. La tierra es nuestra, es de todos, es del pueblo. Necesitamos la tierra para hacer trabajos comunitarios, para llevar adelante la producción de esa tierra de acuerdo a esa misma estructura de los pueblos indígenas, también comunitariamente”.

—En cuanto a la educación y salud, ¿qué ha hecho el gobierno en la región amazónica?

“El gobierno actualmente ha implementado un programa de educación a su forma, a su manera, que nada tiene que ver con consolidar las necesidades de las organizaciones indígenas. Entonces aquí viene el problema cultural, el problema político inclusive, y así la alfabetización resulta bastante estéril para los pueblos indígenas. Porque el gobierno entiende que la alfabetización tiene que significar su base política y como es política, es extraña a los intereses indígenas.

“Dentro del campo de salud, la medicina natural que nosotros estamos queriendo reivindicar es frente a toda una comercialización de la medicina que el gobierno está llevando, que es una medicina con fines de lucro. Por eso nosotros hemos visto la necesidad de investigar nuestra propia medicina, no solamente

con fines de beneficio al pueblo indígena, sino a otros pueblos, a toda la sociedad nacional, donde estamos negros, mestizos, blancos o indios o como quiera llamarlo si se quiere tocar el punto racista. . .”

—Usted afirma que las reivindicaciones indígenas tienen contenidos específicos y que debe asegurarse sobre ellas un control de las organizaciones. Detrás de esto obviamente hay un planteamiento de las relaciones entre nacionalidades y Estado. ¿Cuál es ese planteamiento? Aún más, si se afirma que los políticos tratan de controlar, de dividir al movimiento indígena. ¿Cómo se ligan los indígenas a la política?

“Las organizaciones indígenas no hacen política partidista. Podríamos decir sí que son la verdadera política del pueblo, eso quiere decir que tiene su propia forma de ver su solución a todos los problemas, distinta a la de los partidos políticos que nos gobiernan, porque los partidos políticos tienen soluciones teóricas, no prácticas, y fuera del conocimiento de la realidad, entonces dentro de este marco es que nosotros hemos venido exigiendo las soluciones a los problemas”.

“El estado ahorita está totalmente confundido”

“El gobierno nacional puede poner condiciones como le parezca, —agrega Alfredo Viteri—, pero a nosotros no nos interesa, cualquier cuestión que sea frente al gobierno lo hacemos con absoluta capacidad de manejar todo aquello que consigamos del gobierno. Si hablamos de la relación nacionalidades indígenas con el Estado, el Estado está ahorita totalmente confundido, nunca ha entendido cómo ubicar a los pueblos indígenas, si ubicarlos como tribus, si ubicarlos como salvajes todavía, como autóctonos, como aborígenes, etc., entonces nosotros hemos dado una alternativa de reivindicación propia llamada nacionalidades. Este término nacionalidades lo ha aceptado el gobierno, lo ha aceptado todo el mundo.

“Nosotros hemos reivindicado el término nacionalidades como una categoría

que engloba toda la particularidad de los grupos indígenas.”

—Hace un rato usted afirmaba que las reivindicaciones de los indígenas también son reivindicaciones por una sociedad más justa o democrática. ¿No se corre el riesgo en este esquema de que los indígenas desaparezcan en una sociedad más desarrollada? O al contrario, ¿es en esa sociedad, una sociedad igualitaria, justa, democrática, donde mejor se desarrollarían los pueblos indígenas? Digo esto porque muchos suponen que la problemática indígena desaparecerá cuando desaparezca la explotación. . .

“Mira, si es que en una sociedad justa o democrática, o una sociedad libre los grupos étnicos, las nacionalidades indígenas tuvieran que desaparecer, esa no sería una sociedad justa. Eso sería tal vez

una sociedad comparable, o un régimen comparable con lo que ahorita hay en Guatemala o en el Salvador. Serían regímenes genocidas, que nosotros rechazamos totalmente. Una sociedad justa, igualitaria, es porque los indígenas tendríamos que ser iguales, con los propios derechos, con una forma de contribuir con nuestra cultura, con la forma de que con los otros compañeros indígenas podamos construir juntos mecanismos de solucionar los problemas que vivimos”.

¿Los indígenas a la cola?

—Finalmente Alfredo, ¿cuál es la relación de CONFENAIE, con las otras organizaciones, tanto indígenas de la Sierra, por ejemplo, obreras, etc.?

“A nivel obrero, digamos, hoy por hoy las relaciones son nulas, podríamos decir. Pienso que no es por razones propiamente de la organización, sino más bien de que las organizaciones obreras y campesinas muy poco han preocupado también de los problemas indígenas. A veces tenemos la creencia errada de que bueno, la clase obrera tiene que dirigir, ahí tienen que venir los campesinos y los indígenas a la cola. Nosotros estamos totalmente en contra de eso, nosotros creemos que la solución a los problemas del país se dará cuando realmente las fuerzas populares tengan una fuerza como tal a nivel nacional, y esta fuerza solamente se alcanzará cuando haya una coordinación de las organizaciones obreras, campesinas, indígenas, entendiendo sus particularidades”.

TESTIMONIOS

Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940).

Ponencia otomí*

Edmundo Domínguez

Honorables congresistas:

Ponencia que por mi conducto presentan todos los indígenas Otomíes que habitan el Estado de Hidalgo, República de México, ante este H. Primer Congreso Indigenista Interamericano.

Cuando me dijeron que tendría que asistir a este Congreso en nombre de los de mi raza del Estado de Hidalgo, estuve pensando qué podría decir a ustedes y creo que lo mejor es contarles algo de nuestras tierras, de cómo vivimos, qué casas habitamos, cómo vestimos; así como de lo que se ha hecho por nosotros, porque creo que esto que les diga puede servirles de algo.

Ustedes habrán oído que nosotros los Otomíes dicen que somos unos flojos, que somos unos borrachos, unos limosneros porque no nos gusta trabajar.— Nosotros creemos que somos así porque así nos han hecho los ricos, los que nos explotan, los caciques.— Nosotros somos pobres, porque pobre es el medio en que vivimos.— Somos pobres porque el producto de nuestro trabajo ya sea torciendo el ixtle, haciendo ayates, haciendo cobijas, es sólo para beneficio de nuestros explotadores, quienes nos asustan

con la cárcel si acaso decimos algo.— Si nosotros tomamos pulque es porque en muy pocas partes de nuestro Estado se encuentra agua.— Yo quisiera que alguno de estos señores que están aquí presentes fueran a mi Estado, que se dieran cuenta cómo la gente de mi raza tiene que caminar grandes distancias para encontrar un jagüey que tenga agua para apagar nuestra sed. Nosotros hemos llegado a acostumbrarnos a bajar al agua casi a la hora en que lo hacen los animales, ya que muchas ocasiones les disputamos a las bestias, ser los primeros para tomar agua.— Creo que con estas palabras ustedes podrán comprender que si nosotros tomamos pulque lo hacemos porque no hay agua que calme nuestra sed; lo hacemos por necesidad, no porque seamos unos viciosos, unos borrachos como nos dicen.— Yo creo que muchos de ustedes no saben ni lo que es un jagüey.— Un jagüey es un hoyo más o menos largo como laguna que hacemos nosotros para que cuando llueva se junte agua y de allí bebamos y como casi nunca llueve, se apesta el agua que se llega a juntar.— Somos pobres porque no tenemos tierras en donde se nos de maíz, porque llueve muy poco y por eso comprenderán ustedes que no tenemos maíz para nuestras tortillas y muchas veces nos

la pasamos sin comer y cuando bien nos va nos alimentamos con mezquites de los que logramos guardar cuando el árbol da fruto.

Han ido a nuestros pueblos muchos señores de esos políticos, que nos hacen promesas, que nos dicen que luego 'que si leshaga', tendremos mucho maíz que ellos nos darán, muchos pozos con agua para nuestras necesidades y que entonces pondrían trabajos donde ocurramos nosotros para ganar dinero con que vivir mejor y comprarnos buenas piezas de telas para nuestros vestidos.— Nosotros hemos visto que todo eso han sido puras promesas ya que después de que los ayudamos juntándonos en las manifestaciones y dándonos nuestros votos, jamás se acuerdan de nosotros dejándonos como siempre abandonados.— Nosotros ya estamos cansados de todo esto, de tantas promesas y mentiras y por eso me han nombrado a mí para que les diga la pura verdad. Yo creo que los señores de este Congreso sabrán oírme y harán todo lo posible porque se nos cumplan los ofrecimientos que se nos han hecho para una vida mejor.— Queremos cosas reales, promesas que se nos cumplan, pues ya nos cansamos de oír, saber que se tramitan nuestras quejas, nuestras solicitudes, que ya se transcri-

*Texto literal

bieron de un Departamento a otro, pero mientras tanto nosotros nada recibimos.— Todo esto es muy a pesar de la buena voluntad de Cárdenas en que nos dijo cuando fué a Ixmiquilpan, en un Congreso el año de 1936, delante de muchos altos políticos, que él estaba dispuesto a que se nos diera toda clase de garantías para que se acabara la explotación; que se construirían Escuelas, que se harían obras de irrigación para el cultivo de nuestras tierras, que se consignaría a todos los terratenientes que nos explotaran, y que el Banco de Crédito Ejidal nos prestaría dinero para nuestras cosechas.— Sólo este hombre se ha preocupado de veras por nosotros, por ayudarnos, ya que dijo a todos los Representantes de nuestros pueblos, que él estaba dispuesto a vigilar porque se nos dieran garantías, y es hasta entonces cuando se han venido haciendo Escuelas, se han hecho pozos, se han formado tiendas

Cooperativas por nuestro Departamento Indígena, y nos ha venido ayudando el Banco de Crédito Ejidal, pero los demás políticos no han hecho nada.

Después de todo esto quiero decir a ustedes en resumen, que necesitamos que nos fabriquen casas habitables, que tengan varias piezas, para que no vengamos durmiendo en un rincón de nuestro jacal, junto con los perros, chivos y demás animalitos que tenemos pues siendo los jacales que nosotros tenemos fabricados de penca de palma, pencas de maguey y hojas de carrizo, creemos que por esto nos atacan tantas enfermedades.

Queremos que se nos hagan más pozos que den agua y muchos canales que vengán a regar nuestras parcelas, pues si no tenemos agua se nos seguirá muriendo nuestro pequeño ganado de borregos de donde sacamos la lana para fabricar nuestras cobijas.

Queremos que en esta vez se nos cum-

pla todo lo que nos ofrecen y nosotros estamos dispuestos a ayudar al Gobierno en todo, pero ya no queremos discursos ni promesas que nomás nos hacen.— Queremos que efectivamente nos ayuden con Escuelas, más tiendas Cooperativas, arados para nuestras tierras, canales para regarlas y en fin, ponernos en situación de resolver nuestros propios problemas para tener una vida mejor.

Para terminar quiero pedir a nombre de todos los indígenas Delegados que me escuchan, que así como yo vengo a decir toda la verdad de nuestra situación, ellos hagan cosa igual sin temor de que estos señores que nos oyen, se rían de nuestras palabras por no ser muy bien dichas, pero que sí expresan la realidad de la vida que llevamos.

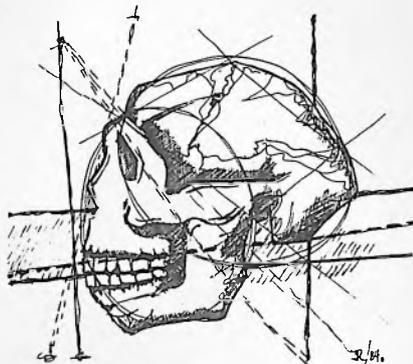
El delegado por el estado de Hidalgo

Edmundo Domínguez

RESEÑAS

Desde Darwin: reflexiones sobre historia natural*

José Luis Fernández**



Al escribir su famosa obra, (sobre el origen de las especies), obra que revolucionaría la biología y se expandiría a otras ramas del saber humano, Darwin no se imaginaba ni remotamente el impacto que su teoría iba a tener en la sociedad de su época. La esencia de la teoría de Darwin yace en su convicción de que la selección natural es la fuerza creativa de la evolución y demostró ampliamente que la variabilidad evolutiva debe producirse al azar o al menos no con una inclinación preferente hacia la adaptación, y que dicha variación debe ser pequeña en relación con la extensión del cambio evolutivo en la formación de una nueva especie. Aunque esta teoría se publicó en el siglo XIX, sólo fue ampliamente reconocida y aceptada a partir de 1940.

Estos y otros aspectos de la teoría darwiniana de la evolución son ampliamente discutidos en el libro que ahora reseñamos cuyo autor, el paleontólogo norteamericano Stephen J. Gould, nos muestra, documentos en mano, que el mayor obstáculo para su aceptación no se encuentran en alguna inconsistencia metodológica o científica, sino más bien

en el radical contenido filosófico de su discurso. Demos la palabra a Gould:

"Darwin no era un moralista mentecato; sino simplemente se resistía a cargar sobre la naturaleza todos los profundos prejuicios del pensamiento occidental" (p. 11).

Desde Darwin reflexiones sobre historia natural es una obra formada por treinta y tres ensayos escritos entre 1974 y 1977 y publicados originalmente en inglés en la revista norteamericana *Natural History Magazine*; el libro está dividido en ocho secciones; i) darwiniana; ii) la evolución del hombre; iii) organismos extraños y ejemplares evolutivos; iv) esquemas y puntuaciones en la historia de la vida; v) teorías acerca de la tierra; vi) tamaño y forma, desde las iglesias a los cerebros y los planetas; vii) ciencia y sociedad; una perspectiva histórica y viii) la ciencia y la política de la naturaleza humana.

En estas secciones se abordan algunos temas cruciales de la biología evolucionista, que van desde el viaje del Beagle y la peculiar relación entre Darwin y el Sr. Fitzroy, capitán del famoso barco, pasando por la explosión cámbrica de la población, a las teorías de Velikovsky en contraste con la deriva continental, la inexistencia del "hombre criminal", la explicación de las leyes físico-biológicas que determinan por qué un niño de tres

años no se lastima al caer, hasta llegar, en la sección viii, a la explicación de cómo los datos científicos son manipulados e interpretados en favor de los postulados racistas.

La primera sección explora la teoría darwiniana, especialmente la filosofía radical que afirma que la evolución carece de propósitos, es no progresiva (en el sentido victoriano del término) y materialista. Gould aborda estos temas mediante preguntas como: ¿quién era el naturalista del Beagle? (por supuesto que Darwin no); ¿por qué no utilizó Darwin el término evolución? y ¿por qué esperó veintinueve años antes de publicar su teoría?

Cuando Darwin subió a bordo del Beagle era un joven aristócrata delicado de salud y aficionado a las ciencias naturales; a bordo se encontraba ya un naturalista oficial, el Dr. Robert Mc Kormick. Por lo tanto Darwin no era el naturalista del Beagle, sino el compañero del capitán Fitzroy que compartiría su mesa en todas las comidas, durante cinco largos años. Al respecto Gould comenta:

"Aunque no hiciera nada más, esta historia pone de relieve la importancia de la clase social como consideración en la historia de la ciencia. Que diferente sería hoy la historia de la ciencia de la biología si Darwin hubiera sido hijo de un comerciante y no de un médico extremadamente rico. La riqueza personal de Darwin le daba la liber-

* Gould, Stephen Jay. Editorial H. Blume, Barcelona, 1983, 350 pp.

** Especialidad en Antropología Física.

tad de dedicarse a la investigación sin obstáculos (. . .). A Fitzroy le interesaban mucho más las gracias sociales de su compañero que su competencia como naturalista" (p. 30).

También se nos muestra en esta excelente obra, escrita con fluidez y elegancia, que en sus notas Darwin aplicaba con firmeza su teoría materialista de la evolución a todos los fenómenos de la vida incluyendo a la mente humana, y en el siglo XIX, los postulados de Darwin eran considerados más ultrajantes que su creencia en la evolución, por su contenido materialista.

Esta sección finaliza explicando dos aportes fundamentales de la teoría de la evolución; la demostración de la realidad del proceso evolutivo y la teoría de la selección natural como mecanismo explicativo de dicho proceso. Pero, afirma Gould:

"Darwin fracasó en su segundo propósito en el transcurso de su propia vida. La teoría de la selección natural no triunfó hasta los años 1940. Su impopularidad en la época victoriana obedeció a mi modo de ver, a su rechazo del progreso como algo inherente al funcionamiento de la evolución. La teoría de la evolución es una teoría sobre la adaptación local a las alteraciones del medio ambiente. No propone principio perfeccionador alguno, ninguna garantía de una mejora generalizada; en pocas palabras, no propone ninguna razón para su aprobación general en un clima político favorecedor del progreso innato de la naturaleza" (p. 47).

La aplicación del darwinismo a la evolución humana es el tema de la segunda sección. Se intenta destacar tanto la unidad de la especie humana como de otras especies; el autor examina tres criterios de distinción y plantea que estamos mucho más próximos a los chimpancés de lo que Huxley pensó. En la tercera sección se exploran algunas cuestiones complejas de la biología evolucionista a través de su aplicación a organismos peculiares. Estos ensayos hablan de cornamentas gigantescas, de moscas que se comen a sus madres desde adentro, de almejas que desarrollan un pez señuelo en su extremo posterior y de bambúes que sólo florecen una vez cada 120 años. También se abordan temas como la adaptación, la perfección y la aparente carencia de sentido de estos procesos. La cuarta sección extiende la teoría evolutiva hasta la exploración de los esquemas de la historia de la vida. Se propone la teoría puntuacionista; el autor centra su atención en las dos grandes puntuaciones: la explosión evolutiva del Cámbrico, que puso en circulación la mayor parte de la vida animal compleja hace unos 600 millones de años y la extinción del Pérmico que borró a la mitad de las familias de invertebrados marinos hace 225 millones de años. En la quinta sección el autor analiza las teorías de la formación de la tierra desde Lyell a Velikovsky y a la luz de la geología de tectónica de placas y la deriva continental.

La sexta sección parte de un principio fundamental de los objetos del universo: el tamaño y la forma, para explicar cómo esta propiedad se aplica a una amplia gama de fenómenos del desarrollo, incluida la evolución de los planetas, el cerebro de los vertebrados y las catedrales medievales.

En la séptima sección, se abordan con profundidad el impacto de los criterios sociales y políticos sobre la supuesta objetividad de los datos científicos y se discute el discurso global de los debates surgidos en el seno de la embriología del siglo XVIII, la teoría de Engels sobre la evolución humana, la teoría del criminal innato de Lombroso y los diferentes postulados racistas del siglo XIX y principios del XX.

En la última parte de este libro nuestro autor rechaza firme y categóricamente los criterios de clasificación racial como el cociente intelectual, la territorialidad innata y la supuesta inferioridad femenina, en los siguientes términos.

"Yo defendiendo la idea de que la clasificación racial, que aún continúa vigente, de *Homo sapiens* representa un enfoque obsoleto al problema general de la diferenciación dentro de una especie. En otras palabras, rechazo la clasificación racial de los humanos por las mismas razones por las que prefiero no dividir en subespecies a los caracoles terrestres, prodigiosamente variables, de las Indias Occidentales que constituyen el tema de mis propias investigaciones" (p. 258).

La élite brasileña y la formación del campesino*

Gerardo Necochea**



Stuart B. Schwartz ha escrito un pequeño ensayo sobre un enorme tema. Trata, como el título lo indica, sobre la política seguida por la élite brasileña y la formación del campesinado en el período anterior a la independencia. El ensayo es importante, aún cuando desigual. Por un lado, pocos son los estudios que nos hablan de la formación de clases sociales en América Latina y menos aún de las clases subalternas. Schwartz no erra al indicarnos que éste es un problema fundamental si queremos entender la historia del período inmediato posterior a la independencia y, podemos añadir, del siglo XIX en toda la América Latina. Por ello su tesis es importante: que la percepción que la élite del potencial conflictivo en su relación con los desposeídos de propiedades, la llevó a su conservatismo y propensión al monarquismo. Esta percepción conformó la visión del mundo de la élite y los sucesos políticos subsiguientes a la independencia. Por otro lado, el argumento de Schwartz pierde fuerza en tanto que confunde el crecimiento del campesinado con la formación histórica de una clase y hace del

“campesinado” una categoría demasiado inclusiva y ahistórica.

El ensayo cubre la segunda parte del siglo XVIII y las primeras décadas del XIX. Ocurre entonces un marcado cambio en la sociedad colonial brasileña que se manifiesta en la creciente complejidad de la estructura social causada por el crecimiento de la población libre. Schwartz presenta la concepción contemporánea de la sociedad, que identificaba cinco estratos sociales, con base en origen racial y nacional. La población blanca, dividida en europeos y brasileños (criollos), constituía la élite; por debajo, mulatos y mestizos eran artesanos, jornaleros y tenderos; los esclavos negros y los indígenas se hallaban en el nivel inferior de la jerarquía.

Fuera de estas categorías sociales cerradas, la población mixta vivía en una especie de limbo, gozando de libertad tanto en las urbes como en el campo.

La importancia numérica de esta población mixta y libre en el ámbito rural, puede apreciarse a través de las estadísticas censales. En Minas Gerais, por ejemplo, en 1814, había 84 000 blancos, 150 000 esclavos y 143 000 “gentes libres de color”. El estudio de Emile Willems, citado por Schwartz, nos ofrece cifras aún más relevantes para diez comunidades en la provincia de São Paulo. Muestra Willems la existencia de “una población rural libre altamente diferenciada” dentro de la cual localiza

una notable proporción de pequeños propietarios que eran dueños de entre uno y seis esclavos (y que constituían el 70 por ciento de la población que era dueña de esclavos). Aún más importante es su hallazgo de que en ocho de estas comunidades, los propietarios que no eran dueños de esclavos constituían del 40 al 70 por ciento de la población total. Willems subraya la importancia de este sector al caracterizarlo como una clase media rural.

Schwartz no niega la importancia de estos agricultores libres, pero sí pone en duda la noción de una clase media rural. Hay, y lo acepta, similitudes en los modos de vida y en las fuentes de ingresos mas también hay grandes diferencias en los ingresos. No encuentra, además, un propósito común o una conciencia de clase que los unificara como grupo social. Por lo tanto, Schwartz ofrece su caracterización de una “serie de clases agrícolas” con diferentes niveles de ingresos y con “intereses cambiantes”. Así, estas clases agrícolas conforman un campesinado, categoría que Schwartz define como “trabajadores rurales cuyas actividades productivas están influenciadas, conformadas o determinadas en larga medida por grupos de poder ajenos a ellos”. De la misma manera que Willems homogeniza a esclavistas y no esclavistas en una clase media rural, la definición que Schwartz hace de campesinado es demasiado inclusiva: esclavos y esclavistas podrían caber en ella, lo mis-

* Stuart B. Schwartz, “Elite Politics and the Growth of a Peasantry in Late Colonial Brazil,” en A.J.R. Russel-Wood, ed., *From Colony to Nation: Essays on the Independence of Brazil*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1975; pp. 133-154.

** Especialidad en Historia de la ENA.

mo que los pequeños propietarios no esclavistas. Así mismo, la idea de una "serie de clases agrícolas" elude tanto como define.

Alejémonos de este problema por el momento y pasemos a la proposición central del autor. La referencia que Schwartz hace a la creciente complejidad de la sociedad brasileña no se refiere simplemente al aumento de la población libre sino a las tensiones sociales que surgen de este dato demográfico. La división social ya especificada refleja la visión que la élite tenía de Brasil, como país dividido entre esclavos y esclavistas, blancos y gente de color. El poder y la autoridad tenían su fuente en el color de la piel y la nacionalidad. Schwartz argumenta que el crecimiento del campesinado introdujo una división social nueva, entre campesinos y terratenientes. La élite tuvo que adaptarse e intentar encontrar una explicación y una justificación a esta nueva división. En este intento Schwartz discierne que la oligarquía brasileña "basaba su conservatismo social no sólo en el deseo de mantener la división entre esclavo y hombre libre o las divisiones de una sociedad segmentada racialmente sino también en el reconocimiento del potencial de conflictos de clase". El problema con esta aseveración es que Schwartz nunca demuestra la existencia de ese potencial conflictivo o que, en caso de haberlo, fuera conflicto de clase (especialmente después de que nos ha dicho que el campesinado no conforma una clase).

Schwartz infiere su tesis sobre el conflicto social de ciertos hechos. Analiza las capitanías de Pernambuco y Bahía, donde vivían un número considerable de blancos pobres, pardos (de sangre mixta), y negros libertos quienes componían la población libre. Nos describe entonces su condición y posición social en la zona cañera de Pernambuco. En un extremo del espectro social se hallaban los plantadores, en el otro, los esclavos; en el medio encontrábase los *lavradores* y los *moradores*. Los *lavradores* eran propietarios que cultivaban el azúcar, quienes otrora fueran prósperos pero vivían un período de declinación por razón de la baja del precio del azúcar. Estos eran brasileños blancos, dueños de entre uno

y seis esclavos pero que tenían que trabajar junto a ellos; aunque subordinados a los dueños de ingenio, sus aspiraciones políticas los ligaban a los dueños de plantaciones. Los *moradores*, por su parte, rentaban la tierra de los dueños de ingenio para cultivos de subsistencia; "ocasionalmente" trabajaban en los ingenios. Los *moradores* se convirtieron, después de 1870, en sustituto de la mano de obra esclava. Los dueños de ingenio los trataban de la misma manera que trataban a sus esclavos.

Según Schwartz, *lavradores* y *moradores* constituían al campesinado. El conflicto latente —quizá candente a veces— entre ellos y los terratenientes se debía a la tierra. En las grandes plantaciones, sólo una parte de la tierra estaba bajo cultivo así que, nos dice el autor, el uso y la propiedad de la tierra era la clave de la tensión social.

Es muy probable que, bajo estas circunstancias, emergieran conflictos sociales importantes. Pero Schwartz no nos muestra ninguna evidencia de ellos. Es claro que el conflicto era entre *moradores* y *plantadores* o dueños de ingenio y no entre todos los campesinos (incluyendo a los *lavradores*) y todos los terratenientes. A su vez, se discierne un conflicto alrededor del uso y propiedad de la tierra entre aquellos que han perdido el control sobre ésta (*moradores*) y aquellos que buscan maximizar control y ganancia (*plantadores* y dueños de ingenio). Podemos entonces hablar de un proceso de proletarianización del campesinado formado hacia fines de la colonia, que se aceleró al ser abolida la esclavitud; es decir, proceso de descomposición —y no de formación— del campesinado.

Por otro lado, Schwartz afirma que los *moradores* vivían entre la hostilidad hacia los *plantadores* y la aceptación de su condición a cambio de "patronaje y protección". Esto explicaría, entonces, porque el conflicto nunca emergió a la superficie. Pero ¿a qué le temía el *morador* tanto que solicitara o aceptara la protección del terrateniente? Patronaje y protección son características propias de arreglos sociales en sociedades precapitalistas, pero Schwartz no toma este problema en sus manos. No negamos la

posibilidad de esta relación cliente-patrón; más bien sugerimos tratamiento a fondo para poderla aceptar como mecanismo que diluyera o resolviera el conflicto social.

Dejando a un lado estas inconsistencias, las fuentes utilizadas por Schwartz imponen serias limitaciones. Se apoya principalmente en relatos escritos por contemporáneos quienes, como observadores, estaban limitados por su posición social y difícilmente penetraban más allá de la apariencia de las cosas. Puede que hubieran detectado una atmósfera de tensión pero nunca pudieron ver desde dentro cómo los *moradores* comprendieron y respondieron ante su realidad. (El problema, claro, no son las fuentes sino su uso; en este caso, Schwartz se ve determinado por ellas y por eso su descripción termina siendo superficial.) No podían estos informantes, siendo partícipes de esa realidad, ver el surgimiento de esta tensión desde una perspectiva histórica que les permitiera diseccionar sus elementos. Y esta problemática nos regresa al problema inicial sobre la formación de clases sociales.

Clase no es una categoría abstracta; es una relación social que ocurre en la historia. Es tanto una relación que ocurre entre algunas personas en contradicción a otras como una relación a los medios de producción y a los niveles de distribución de la riqueza. Esta no es la perspectiva de la que parte Schwartz. Concluye que en el período estudiado, la oligarquía temía el surgimiento de conflictos de un nuevo tipo: que el conflicto entre clases reemplazaría el conflicto entre razas. Sin embargo, para dar sustancia a su argumento, tendría que haber indagado más a fondo en las circunstancias que a diario relacionaban a estos propietarios libres unos con otros, a los poseídos y a los terratenientes. A través de este estudio podríamos descubrir y analizar situaciones de conflicto real y no potencial. Entonces sí se podría proyectar, con solidez histórica, este conflicto naciente hacia un futuro en el que madurase y condicionase las relaciones sociales del Brasil independiente. Por encima de sus deficiencias, el valor del ensayo consiste en llamar nuestra atención hacia este problema.



INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

\$ 125 00

